

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

O ESTATUTO DA METAFÍSICA NA OBRA DE VOLTAIRE: DEUS E ALMA NO
ILUMINISMO FRANCÊS

JOÃO CARLOS LOURENÇO CAPUTO

CURITIBA

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

JOÃO CARLOS LOURENÇO CAPUTO

O ESTATUTO DA METAFÍSICA NA OBRA DE VOLTAIRE: DEUS E ALMA NO
ILUMINISMO FRANCÊS

Dissertação apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado
em Filosofia do Setor de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr Rodrigo Brandão

CURITIBA
2014

Agradecimentos

Ao professor Rodrigo Brandão pelos últimos quatro anos de orientação e pelos valiosos conselhos relativos à minha pesquisa.

Aos professores Paulo Vieira Neto, Eduardo Barra, Luiz Alves Eva e à professora Maria das Graças pelas críticas construtivas nas bancas de monografia e qualificação, bem como na minha defesa de dissertação de mestrado.

À minha mãe Mirian, meu pai Jaelson e minha irmã Bianca pelo constante apoio e dedicação.

À Daniele pelo amor, companhia e paciência.

Aos amigos Rafael, Rafael “Jesus”, Raphael, Marcelo, Louis, Lucas “Milho”, Clebe, Rodrigo, Gabriel e Renan por todos os momentos que passamos juntos.

Ao Grupo de Estudos das Luzes, onde pude discutir e melhorar meu trabalho.

Ao CNPQ pelo financiamento de minha pesquisa.

Aos meus pais e minha irmã.

“Mas a razão e o Iluminismo dissiparam essas sombras que pairavam sobre a alma da humanidade; verdade é que ainda não terminaram a sua obra, e a luta continua. Esta luta, meu caro senhor, chama-se trabalho, trabalho terreno, trabalho em prol da Terra, da honra e dos interesses da humanidade. E temperadas, dia a dia, por essa luta, aquelas forças acabarão por libertar o Homem e por guiá-lo pelos caminhos do progresso e da civilização, rumo a uma luz cada vez mais clara, mais sua e mais pura.”

Thomas Mann, *A montanha mágica*.

CAPUTO, J. C. L. **O estatuto da Metafísica na obra de Voltaire: Deus e alma no Iluminismo Francês.** 2014. 116 f. Dissertação (mestrado), Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, 2014

Resumo: O presente trabalho tem por objetivo estudar o estatuto da metafísica na obra de Voltaire através da análise de duas questões principais sobre o tema: Alma e Deus. Veremos também como a segunda questão se apresenta dividida: teremos por um lado o Deus metafísico e, por outro, o Deus político. Propomos-nos também a apresentar uma tradução, até então inédita, de um texto de Voltaire que nos pareceu central para o tema proposto.

CAPUTO, J. C. L. **The statute of metaphysics in the work of Voltaire, God and soul in the French Enlightenment.** 2014, 116 f. Dissertation (master's degree), Departamento de Filosofia, Universidade Federal do Paraná, 2014

Abstract: The present work aims to study the statute of metaphysics in the work of Voltaire by analyzing two main questions on the subject: Soul and God. We will also see how the second question presents itself divided: on one hand we have the metaphysical God, and secondly, the political God. We also propose to provide a translation hitherto unheard of a text of Voltaire which seemed central to the theme.

Sumário

1. INTRODUÇÃO	7
2. O PROBLEMA DA ALMA	14
2.1 1ª QUESTÃO: A ALMA EXISTE APENAS NO HOMEM OU EM TODOS OS ANIMAIS?	15
2.2 2ª QUESTÃO: A ALMA É ALGO INERENTE À MATÉRIA?	25
2.3 3ª QUESTÃO: SE A ESSÊNCIA DA ALMA FOR PENSAR, PENSO SEMPRE?	28
2.4 4ª QUESTÃO: A ALMA É MORTAL?	30
3. O DEUS METAFÍSICO	35
4. O DEUS POLÍTICO	53
5. CONCLUSÃO OU OS LIMITES DA METAFÍSICA DE VOLTAIRE	63
6. APÊNDICE: É preciso tomar um partido ou o princípio de ação	71
7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	112

1. INTRODUÇÃO

A vida de Voltaire foi repleta de conflitos. Conflitos religiosos, políticos, literários e, sobretudo, filosóficos. Quando jovem, estudante de um colégio jesuíta e tendo um irmão religioso fanático, desenvolveu seu amor pela poesia, pela literatura e pelo teatro, tornando-se um grande literato ao mesmo tempo em que suas peças de teatro despertavam grande clamor do público. Além de seu lado literário, algumas outras facetas de Voltaire ficaram amplamente conhecidas e lhe deram grande fama. O patriarca de Ferney defendia a tolerância com unhas e dentes; lutava contra as injustiças que as disputas religiosas geravam em sua época¹, tornou-se um grande historiógrafo, desenvolveu amplos estudos bíblicos, de física e produziu vários textos políticos e morais que teriam grande importância nos eventos históricos de seu tempo. No entanto, existe outra faceta do autor que não ficou tão conhecida: o Voltaire metafísico talvez tenha sido ofuscado pelo brilho de suas outras criações. Não queremos dizer com isso que a metafísica apresenta um papel secundário em sua obra, muito pelo contrário, pensamos que ela possui um lugar decisivo dentro do cenário filosófico do século das luzes.

A chegada da filosofia na vida de Voltaire, como Lepape afirma², foi por volta de 1726, época do início de suas relações com Bolingbroke e de seu exílio na Inglaterra, quando Voltaire teve contato pela primeira vez com problemas filosóficos, ao se aproximar das ideias de Locke e da física Newtoniana. René Pomeau, por sua vez, antecipa o contato de Voltaire³ com a filosofia e nos diz que desde a juventude poética do autor já havia sinais de preocupações filosóficas em seus escritos, antes mesmo do seu exílio, e sua preocupação com o problema do mal já existia em 1713. De todo modo, o que é incontestável é que temas como Deus, o mal, a alma e a liberdade perseguirão Voltaire por toda sua vida, até os textos de sua velhice. O texto *É Preciso Tomar um Partido ou O Princípio de Ação*, de 1772, ao resgatar muitas das questões que já haviam sido expostas em textos mais jovens do autor,

¹ O caso de Jean Calas é um grande exemplo da atuação de Voltaire a favor da tolerância: Seu filho Marc- Antoine, ex-protestante convertido ao catolicismo, foi encontrado morto enforcado e seu pai foi acusado de tê-lo matado justamente devido à sua conversão. Voltaire, indignado com esta acusação, investigou, juntou documentos e conseguiu comprovar a inocência do velho Calas mas, no entanto, já era tarde. O chefe da família Calas já havia sido condenado e morto. De todo modo, com a revogação da pena, Voltaire conseguiu restituir à mãe de Marc-Antoine as filhas que tinham sido internadas em conventos como parte da pena. Para mais detalhes do caso ver *Tratado sobre a Tolerância* cap. I.

² Cf LEPAPE, 1995 p.55

³ Cf POMEAU, 1974 p.79

nos mostra o quanto tais questões importavam a Voltaire, a ponto de acompanhá-lo por toda a vida. Mais que isso, *O Princípio de Ação* representa o testamento metafísico de Voltaire, pois nele nosso autor apresenta reformas em algumas de suas ideias ao mesmo tempo em que mantém as mesmas conclusões em relação a outras. Podemos dizer que este texto é a palavra final de Voltaire sobre os temas que tanto o inquietaram.

O autor do *Dicionário Filosófico* apresenta ataques ferozes à metafísica tradicional, ironizando os escolásticos ao mesmo tempo em que critica e luta contra toda filosofia ateísta. Todo dogma e intolerância nascidos das religiões tradicionais devem ser rejeitados a favor de uma crença racional amparada por uma metafísica sadia. O ateísmo, por sua vez, também será encarado por Voltaire como tão dogmático quanto qualquer religião, uma vez que ele não pode ser apoiado na razão, além de apresentar mais uma inconveniência: a postura ateia será, para Voltaire, um grande perigo social.

Seguindo uma tendência de época, Voltaire não fará sistemas. Seus escritos se apresentam de tal modo que encontramos vários temas relacionados e sendo apresentados conjuntamente numa mesma obra. Tal postura é fruto de uma recusa do *espírito de sistema* sem, no entanto, abrir mão do *espírito sistemático*, como nos mostra muito bem Ernst Cassirer, em seu *A Filosofia do Iluminismo*.

Não encontraremos nos textos de Voltaire a construção de nenhum tipo de sistema, pelo menos não da forma tradicional, como foi definida por Condillac: “(...) a disposição das diferentes partes de uma arte ou de uma ciência numa ordem onde elas se sustentam todas mutuamente, e onde as últimas se explicam pelas primeiras” (CONDILLAC, 1980 p.03). O *Dicionário Filosófico* de Voltaire é um ótimo exemplo deste novo formato de filosofia. Temos vários verbetes, sobre os mais variados assuntos – de Deus à economia – dispostos em ordem alfabética. Pode parecer que tal forma de apresentação seja aquela com a maior sistematicidade possível, no entanto, percebemos que a leitura deste livro não precisa ser feita, necessariamente, do início ao fim, pois pode-se ler verbetes isolados. Neste exemplo vemos como se mantém o *espírito sistemático* ao mesmo tempo em que se rejeita o *espírito de sistema*. Apesar da concatenação necessária entre as partes da obra não existir, ainda assim ela apresenta uma sistematicidade e coesão internas.

Tal mudança de escrita, não é apenas formal, mas significa uma mudança de pensamento e concepção de mundo. Esse estilo de filosofia foi amplamente usado por vários autores do séc. XVIII. Como Ernst Cassirer nos mostra no prefácio de seu texto:

“Em vez de se fechar nos limites de um edifício doutrinal definitivo, em vez de restringir-se à tarefa de deduzir verdades da cadeia de axiomas fixados de uma vez por todas, a filosofia deve tomar livremente o seu impulso e assumir em seu movimento imanente a forma fundamental da realidade, forma de toda existência, tanto natural quanto espiritual.” (CASSIRER, 1994 prefácio)

Cassirer sugere-nos que a filosofia do iluminismo, ao invés de apresentar um novo monumento sistemático, na verdade, se manteve estritamente dependente dos séculos anteriores, principalmente do séc. XVII sem se tornar menos original por isso. Sua originalidade consiste numa verdadeira reforma no modo de pensar, se apropriando de idéias já existentes e fazendo nelas um trabalho de correção. O próprio Voltaire encara os sistemas como um critério de limitação do pensamento. Ele nos diz na Carta sobre Descartes das *Cartas Inglesas*:

“A geometria era um guia que de algum modo ele próprio (Descartes) havia formado, e que poderia tê-lo conduzido com segurança na física; no entanto, abandonou o guia em favor do espírito de sistema. A partir de então sua filosofia foi apenas um romance engenhoso e, quando muito, verossímil para os ignorantes.” (VOLTARE, 1973a p.30)

Escolhemos alguns textos de Voltaire nos quais suas posições apresentam uma espécie de convergência. Veremos que mesmo após vários anos, comparando textos de juventude com os de velhice (principalmente com o *Príncipe d’Action*, do qual apresentamos uma tradução em apêndice do presente texto), alguns pontos se mantêm idênticos em seu discurso, enquanto algumas mudanças mais radicais podem ser percebidas.

Ainda sobre o aspecto formal, um último comentário deve ser feito. O discurso de Voltaire não apresenta uma homogeneidade de tom. Isso quer dizer que ele varia suas abordagens e posições de acordo com o objeto que está sendo criticado. Por exemplo, contra os ateus ele se utiliza de uma postura apologética da religião, enquanto contra os religiosos ele chega mesmo a se servir de argumentos materialistas, muito próximos ao ateísmo. Podemos, assim, dizer que os textos de

Voltaire apresentam uma pluralidade de vozes, mas, apesar dela, certos pontos se mantêm unânimes em sua obra.

A discordância entre os sistemas filosóficos no que diz respeito às questões metafísicas foi tema muito recorrente em várias obras de Voltaire. *Micrômegas, ou uma História Filosófica* é um conto no qual fica evidente o problema da diafonia de opiniões no que tange à questão da alma humana.

O conto narra a história de um ser extraterrestre⁴ habitante da estrela Sírius, que resolve fazer uma viagem pelo universo, passando por vários planetas até, por fim, chegar ao planeta Terra, ou como Voltaire gostava de chamá-lo, ao nosso “pequeno formigueiro”. Chegando aqui, o ser de outro planeta se depara com uma confusão ao tentar achar respostas às suas perguntas entrevistando vários sábios com posturas filosóficas diferentes.

Ao travar contato com um navio tripulado por filósofos – certamente uma referência à expedição à Lapônia realizada por Maupertuis – o personagem que dá nome ao conto interroga-os sobre questões geométricas às quais recebe, em uníssono, respostas diretas. Fascinado com o fato de que seres tão pequenos (Micrômegas tinha oito léguas de altura) possuam inteligência, o gigante extraterrestre lhes questiona sobre o que é a alma e obtém um infeliz resultado:

“- Já que sabeis tão bem o que se acha fora de vós, decerto sabeis ainda melhor o que tendes por dentro. Dizei-me o que é a vossa alma e como formais vossas ideias.

Os filósofos falaram todos ao mesmo tempo, como antes, mas foram de diferentes opiniões. O mais velho citava Aristóteles, outro pronunciava o nome de Descartes, este o de Malebranche, aquele o de Leibniz, aquele outro o de Locke.” (VOLTAIRE, 1980b p.125/126)

O que Voltaire nos mostra nesta passagem do conto é a diafonia de opiniões. Apesar dos filósofos do navio serem capazes de responder de forma

⁴ O recurso a figuras de outros mundos será algo muito comum nos textos de Voltaire. Os anjos e os habitantes de outros planetas estarão presentes em vários de seus contos e mesmo em textos propriamente filosóficos. Eles representam o afastamento do observador em relação ao objeto observado, bem como uma postura livre de todo preconceito – o extraterrestre não conhece nada de nosso mundo, portanto, não pode ter prejuízos em relação a sua investigação. Mas, além disso, tais figuras possuem certas sutilezas simbólicas dignas de nota. Uma vez aceita a relação entre conhecimento e sentidos, ou seja, aceitando com Voltaire a postura empirista lockeana, podemos aplicar uma espécie de relação proporcional entre sentidos e conhecimento. Quanto mais sentidos, maior o conhecimento, visto que os primeiros são as fontes do segundo. Micrômegas, por exemplo, possui cerca de mil sentidos, o que nos leva a crer que sua capacidade de conhecer é muito superior a nossa. No entanto, isso não basta para que ele tenha sanado todas as suas dúvidas. Ainda assim ele precisa conhecer. Cf. – Brandão, 2008 p.128

unânime às questões sobre geometria, não têm a mesma capacidade quando o assunto é metafísica. Tal confusão é fruto da ausência de diálogo entre os diversos sistemas dos filósofos do navio, o que não ocorre nas questões de geometria, pois estas últimas são passíveis de demonstração, podendo gerar certezas.

O conto *Micrômegas*, além de ilustrar o conflito entre as várias posições metafísicas dos filósofos, expõe também uma espécie de apelo à humildade intelectual, que seria uma das possíveis interpretações do livro em branco, que nosso extraterrestre entrega aos filósofos com a promessa de que encontrarão neste livro o fim de todas as coisas. Tal postura é fruto de uma escolha de nosso autor de não acrescentar razões obscuras a assuntos espinhosos como os metafísicos e consiste também em reconhecer claramente os limites do saber humano, tendo consciência de que tudo o que for dito além destes limites não constitui um saber seguro, mas apenas especulação. A figura retórica do extraterrestre com um número de sentidos muito maior ao humano exemplifica e leva ao extremo a limitação do conhecimento. Mesmo tendo *Micrômegas* tantos sentidos, ainda assim ele não pode dar as respostas às questões metafísicas de forma decisiva.

Mas, o que entender por metafísica no século XVIII e, em especial, na obra de Voltaire? O autor teria rejeitado como infrutífera toda investigação metafísica? O termo manteve a mesma significação do tempo de Aristóteles, sendo ainda caracterizado como a filosofia primeira?

No *Dicionário Filosófico*, verbete Metafísica, Voltaire a define como “Trans naturam, *além da natureza*” (VOLTAIRE, 1973b p.253) e segue exemplificando: “*Por natureza entende-se, portanto, matéria e por metafísica o que não é matéria. Por exemplo, vosso raciocínio, que não é comprido nem largo, nem alto, nem sólido, nem pontiagudo*” (Ibid. Id.). Podemos, então, entender *metafísica* como a investigação de tudo que é *trans naturam*, tudo que está além do mundo material. Deus e alma, portanto, serão temas metafísicos e, para o autor do *Tratado de Metafísica*, serão temas centrais apesar de, como nos sugere a passagem citada do *Micrômegas*, não ser um terreno fácil de penetrar. Malgrado a importância dada por Voltaire a estes temas, a metafísica não passará ilesa por sua pena afiada. Páginas e mais páginas serão escritas com o objetivo de criticar e ridicularizar a metafísica bem como a presunção de um conhecimento pleno sobre objetos tão distantes de qualquer experiência. Talvez a própria definição dada no *Dicionário Filosófico* já

apresente uma pretensão à crítica: segundo Edimilson Menezes, no prefácio do livro *Voltaire e a crítica à Metafísica* de Vladimir de Oliva Mota “*Quando Voltaire entende metafísica como ‘trans naturam’, a intenção é a mesma: criticar a pretensão da razão a um conhecimento adquirido independentemente de toda experiência*” (MOTA, 2010 prefácio p.XVII).

Em certo aspecto, a metafísica será, então, entendida por Voltaire como um campo de extrapolações e empreitadas impossíveis, ao mesmo tempo em que seu próprio método – os sistemas – será um reflexo de sua falibilidade. No entanto, os temas metafísicos não serão deixados de lado ou considerados pseudo problemas para nosso autor. Notamos nas páginas escritas por ele uma preocupação séria e duradoura em relação a Deus, ao conhecimento, à alma, etc. Se, acreditando em Pomeuau, desde seus poemas mais jovens já se apresentavam questões propriamente filosóficas, no período de maturidade o problema da alma, do mal, da liberdade e de Deus se fundirão de tal forma à obra de Voltaire que podemos afirmar, talvez de modo temerário, que sem estes temas suas ideias se desenvolveriam de forma incompleta.

Como entender, então, este caráter duplo da metafísica para Voltaire? Ela é criticada como forma de extrapolação das nossas capacidades intelectuais, como terreno infrutífero de investigação mas, ao mesmo tempo, preocupou de forma séria e duradoura nosso autor. Tendo em vista esta imagem dúbia e problemática dos temas metafísicos para Voltaire, a proposta do presente trabalho será, justamente, expor o estatuto da metafísica na obra do autor, mostrando até que ponto ela é aceita ou rejeitada por ele. Defenderemos a hipótese de que há sim uma metafísica positiva nos textos de Voltaire, malgrado toda a crítica presente em seus textos. Neste processo tentaremos apresentar as principais características daquela que será a metafísica sadia e digna de atenção.

Também analisaremos as questões sobre a alma e Deus que, além de apresentar uma relação estreita e problemática entre si, funcionarão em nosso texto como exemplos do procedimento voltairiano de investigação metafísica, o que nos parece ser suficiente para justificar nossa escolha destas duas questões.

Começaremos, no capítulo um, analisando a questão da alma, quais as críticas envolvidas nela e quais as conclusões a que chega nosso autor. Após este ponto, no capítulo dois, apresentaremos a discussão sobre Deus presente nos

textos de juventude e velhice de Voltaire, bem como as relações problemáticas entre as conclusões da questão da alma e a concepção tradicional cristã de divindade, além de apresentarmos uma possível solução a estes problemas. Veremos também como a imagem de Deus desenhada por Voltaire se apresenta com um caráter dualista: de um lado teremos o *Deus metafísico* e por outro teremos o *Deus político*. Tentaremos, no terceiro capítulo, mostrar o estatuto deste *Deus político* e como ele se relaciona com o *Deus metafísico*, tentando entender qual é o seu papel na filosofia de Voltaire e em seu combate contra o ateísmo.

Por último, no quarto capítulo, pretendemos apresentar os limites da metafísica voltairiana, bem como as características que permitem a nosso autor classificar como sadia alguma filosofia.

Durante nosso percurso nos referiremos constantemente a outros autores, com os quais Voltaire dialoga diretamente. Sem estas referências, toda nossa investigação se tornaria inviável, uma vez que Voltaire incorpora elementos de diversos filósofos de seu tempo e do século anterior ao construir sua argumentação, às vezes criticando-os, às vezes adotando suas ideias. Newton, Descartes e Locke, bem como Malebranche, D'Holbach e Diderot são alguns dos principais interlocutores de Voltaire.

2. O PROBLEMA DA ALMA

Não existe um texto único no qual o problema da alma seja apresentado por completo, mas ele se encontra diluído em vários textos de Voltaire. Esta questão, como veremos, se desenvolve de forma oscilante, ficando evidente a diferença de discursos na obra do francês. Seus argumentos, suas definições e sua abordagem variam, não são unas. Se o caso é uma investida contra os religiosos, Voltaire lança mão de argumentos materialistas e que se aproximam do ateísmo. Se, em outro momento, o ataque é contra os ateus, por que não utilizar algumas razões dos apologistas da religião? E é isso que nosso autor, de fato, faz. Ele não se filia, nem mesmo, a uma única definição de alma, mesmo porque a limitação de nosso conhecimento nos impede disso. O que é a alma? “*C’est un terme vague, indéterminé, qui exprime un principe inconnu d’effets connus que nous sentons en nous*” (VOLTAIRE, 1829, p.199). A falta de uma definição exata do termo não passou despercebido a Voltaire e, em vários pontos distintos de sua obra, ele se refere à alma de um modo diferente. Ela é a *anima* dos latinos, o *pneuma* dos gregos. “*Ainsi l’ame était prise en général pour l’origine et la cause de la vie*” (Ibid. Id. P.200) ou “*Il nous a donc plu d’appeler ame cette faculté de sentir et de penser*” (Ibid. Id. P.229) Esta multiplicidade de termos é, de certa forma, reflexo do próprio problema que incomoda o autor do *Dicionário Filosófico*. Será possível falarmos de algo ao qual não temos um acesso direto, como nossa alma?

Em toda a obra de Voltaire, será nesta questão que ele mais se aproximará do materialismo ateu, que ele tanto queria contrariar. Como bem notou a professora Maria das Graças S. do Nascimento em sua dissertação de mestrado, esse movimento de Voltaire é apenas uma *tentação materialista*, não representa uma adesão completa a esta postura, como veremos adiante. Ele articulará os argumentos de tal forma que, ao invés de atacar a noção de Deus, acabará – como nosso autor quer crer – por apenas engrandecer e elevar a importância e o poder da divindade ao mesmo tempo em que a noção de matéria pensante é levada em conta.

Por motivos didáticos e para possibilitar uma abordagem analítica do assunto, dividimos este ponto em quatro questões principais, a saber: 1) a alma existe apenas no homem ou em todos os animais? 2) a alma é algo inerente à

matéria? 3) se a essência da alma for pensar, penso sempre? 4) a alma é imortal? Que serão apresentadas e comentadas a seguir.

2.1 1ª QUESTÃO: A ALMA EXISTE APENAS NO HOMEM OU EM TODOS OS ANIMAIS?

Esta questão, longe de ser exclusiva do século XVIII, está diretamente ligada ao século anterior, quando agitou os ânimos de pensadores da estirpe de Descarte, e se manteve atual no século seguinte, fazendo com que Voltaire dedicasse algumas linhas de suas obras ao assunto. Entender o papel da alma dos animais tem como reflexo a compreensão da alma do próprio homem e seu papel no mundo, bem como a adequação ou inadequação de certas crenças e dogmas religiosos, não sendo uma mera especulação vazia, mas tendo, em certo sentido, um valor prático, além de nos possibilitar contemplar um interessante quadro da discussão filosófica da época. Torero-Ibad nos diz que:

“La question de l’âme des bêtes au XVII e siècle est loin d’être une question mineure ou très spécifique. Au contraire, elle constitue un prisme particulièrement intéressant pour examiner les débats entre les systèmes philosophiques de cette époque” (TORERO-IBAD, 2009, p.09)

Na verdade, tal problema está presente desde a antiguidade, tendo em Aristóteles sua primeira formulação rigorosa, fazendo eco na escolástica e, por fim, passando por um momento de crise durante a modernidade. O debate entre Descartes e Gassendi representa muito bem o rompimento com a tradição aristotélica dado no século XVII. Vejamos brevemente o desenvolvimento da crítica de Descartes à posição Aristotélica e as objeções de Gassendi à tal crítica, objeções estas que nos parecem ser a fonte da posição voltairiana sobre o assunto. Também veremos como Bayle participa da discussão apresentando algumas de suas críticas que terão implicações teológicas.

Em seu tratado *De Anima*, em II.1 412a 16, Aristóteles define alma como a *“primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência a vida”* (ARISTÓTELES, 2006 p.72) e, a partir desta definição, apresenta uma divisão do

conceito. Segundo Aristóteles⁵, teremos a alma nutritiva, sensitiva, a de movimento e a racional. A primeira seria comum a todos os seres vivos, desde as plantas até os homens. Quanto aos segundo e terceiro tipo, a alma sensitiva e de movimento, serão comuns entre os animais, incluindo o homem que, por sua vez, possui também a alma racional, que seria exclusividade de sua espécie. A visão aristotélica, como veremos ao compará-la com a noção de alma segundo Descartes, é mais abrangente do que a deste último, visto que ela se aplica a todo ser que possui vida, se expressando no movimento, na nutrição, na sensibilidade e no raciocínio. Vejamos como Descartes constrói sua noção de alma e como ela se relaciona com o corpo.

De acordo com o método estipulado por Descartes na primeira de suas *Meditações Metafísicas*⁶ (só afirmar como certo aquilo que não se me apresenta como duvidoso - nem de fato, nem de direito) só posso ter certeza de que penso. Durante o processo da dúvida metódica não sei nada sobre meu corpo e posso afirmar apenas que sou espírito uma vez que penso, portanto, tenho uma noção clara e distinta do espírito independentemente do conhecimento do corpo, de onde se segue que eles são coisas distintas.

Na quinta parte do seu *Discurso do Método*⁷ Descartes discorre ainda sobre a composição e o funcionamento dos corpos, concluindo que suas funções se devem exclusivamente à disposição da matéria, não precisando recorrer à alma para explicá-las e atribuindo a ela unicamente a função de pensar. Descartes, ao entender a alma como aquilo que tem por essência o pensar, não aceitará a concepção aristotélica, rejeitando a existência da alma vegetativa, de movimento e nutritiva. A partir destas conclusões Descartes pôde chegar à distinção entre corpo e alma e à sua teoria do Animal Máquina. Segundo Ethel Menezes Rocha, em seu artigo intitulado *Animais, Homens e Sensações*.

“A tese de Descartes de que os animais são meros autômatos se baseia, num primeiro momento, na tese de que é possível explicar o comportamento do animal por analogia ao comportamento do corpo humano que, por sua vez, pode ser explicado por analogia ao funcionamento de uma máquina complexa o bastante que torne possível a imitação de certo tipo de comportamento humano.” (ROCHA, 2004 p.354)

⁵Cf. ARISTÓTELES 1996 p.75 (II.2 413b 1)

⁶Cf. DESCARTES, R. 1983c p.85

⁷Cf. DESCARTES, R. 1983a p.60.

Descartes mostra a fisiologia animal como se fosse o funcionamento de uma máquina, como se os nervos fossem cordas e os órgãos engrenagens, sendo a alma algo exclusivo do homem. O próprio corpo humano se apresenta para Descartes como uma máquina movida por molas e engrenagens, mas, provida de alma.

Ainda na quinta parte de seu *Discurso*, Descartes discorre sobre duas particularidades que podemos usar para demarcar a diferença entre os animais e os homens. A primeira delas é a questão da fala. Por mais que existam máquinas bem elaboradas a ponto de sua aparência ser confundida com a de um humano, ainda assim a fala, entendida como um discurso espontâneo, seria impossível de ser reproduzida. É claro que podemos pensar em máquinas que reproduzam sons articulados e até mesmo frases inteiras, no entanto, o que faltará a tais máquinas é justamente a capacidade de compor um discurso racional por si mesma, ou seja, todas as frases ou palavras que ela poderá proferir serão já preestabelecidas, programadas.

Quanto ao segundo ponto que podemos usar para diferenciar as máquinas de humanos reais é que tais mecanismos, por mais complexos que sejam, seriam também incapazes de tomar atitudes pautadas na razão. Elas agiriam apenas de acordo com sua constituição, jamais segundo um conhecimento racional. Estendendo suas comparações, Descartes aplica estas mesmas diferenças entre homens e animais, pois, segundo ele, os últimos também são incapazes de um discurso racional ou de ações pautadas na razão.

Quando atentamos para as crianças, mesmo as que sejam intelectualmente frágeis, ainda assim são capazes destas ações. Esta diferença, segundo Descartes, está justamente no fato de o homem possuir uma alma racional. Notemos que existem animais falantes, mas incapazes de um discurso lógico e espontâneo, enquanto existem homens incapazes da fala, mas que, mesmo assim, possuem um discurso articulado por meio de signos não orais. Isso leva Descartes a crer que as ações dos animais são guiadas apenas por sua constituição física, assim como os autômatos. Estas diferenças são suficientes para que Descartes rejeite a presença de uma alma nos animais.

“E isso não testemunha apenas que os animais possuem menos razão do que os homens, mas que não possuem nenhuma razão. Pois vemos que é preciso muito pouco para saber falar; e, posto que se nota desigualdade entre os animais de uma mesma espécie, assim como entre os homens, e

que uns são mais fáceis de adestrar que os outros, não é crível que um macaco ou um papagaio, que fossem os mais perfeitos de sua espécie, não igualassem nisso uma criança das mais estúpidas ou pelo menos uma criança com o cérebro perturbado, se a sua alma não fosse de uma natureza inteiramente diferente da nossa” (DESCARTES, 1983a p.61)

Vemos que ambos os pontos usados por Descartes para diferenciar os animais dos homens se baseiam no uso da razão e na espontaneidade⁸, tanto no campo da linguagem quanto no campo das ações. Ora, tais usos são resultado dos modos da alma, de onde se segue que só aqueles capazes de se pautar nestes processos possuem alma, ou seja, só os homens a possuem. Deste modo, para Descartes a alma não é mais o princípio de todas as formas de vida – como em Aristóteles - uma vez que o corpo e suas funções podem depender apenas da disposição da matéria. À alma será delegada apenas a função de pensar.

Contrariando Descartes, Gassendi rejeitará a noção do animal máquina e, junto com ela, a diferença de natureza entre a alma do homem e dos animais. O argumento de Gassendi se baseia na rejeição da distinção entre percepção e pensamento, sendo este último o resultado final de um processo material sem, no entanto, recusar a noção de alma.

Torero-Ibad nos apresenta de forma sucinta o cerne do argumento de Gassendi:

“La distinction que fait Descartes entre la perception du corps et cette perception accompagnée de pensée, qui est véritablement la sensation, ne semble pas légitime à Gassendi. Alor que Descartes envisage un mécanisme corporel pouvant se produire dans son ensemble soit sans la pensée, soit avec la pensée, Gassendi envisage un seul processus, qui commencerait dans l'organe et se terminerait dans l'esprit. Une telle continuité s'oppose à distinction substantielle entre l'âme et le corps.” (TORERO-IBAD, 2009 p.33)

Gassendi em seu *Disquisitio Metaphysica*, ou *Instances*, como é conhecida a versão francesa do texto, ataca Descartes pontualmente. Este texto é composto por objeções lançadas contra vários pontos das *Meditações*, às quais Descartes respondeu de forma furtiva e desdenhosa, desviando-se, muitas vezes, do assunto.

⁸ Descartes elenca na meditação segunda o que seriam os modos da alma. Eles nos são apresentados na famosa passagem: “Mas o que sou eu portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.” (DESCARTES, 1983c p.95) Estas características da alma permitem que o ser dela dotado seja capaz de agir de forma racional, quando se faz um bom uso dos modos da alma ou, no mínimo, de forma espontânea, ou seja, agir de modo que sua ação não seja fruto de nenhum tipo de predeterminação, como se dá com os autômatos. Se por um lado, para Descartes, tais operações indicam a existência da própria alma, por outro, elas serão o ponto frágil que Gassendi usará para atacar sua noção de animal máquina como veremos adiante.

Gassendi, descontente com a postura do autor das *Meditações*, faz um apanhado das suas primeiras objeções, seguidas pelas respostas de Descartes e, após estas respostas, apresenta suas trélicas.

Na questão sobre a alma dos animais, que é aquela que nos importa no momento, Gassendi tenta refutar Descartes⁹ a partir da exposição dos modos da alma¹⁰, que tem o sentir entre eles. Ora, por mais que os animais não tenham uma razão como a humana, é difícil negar que eles sintam. Tendo como aceito que o sentir é um dos modos da alma – como o próprio Descartes afirma -, podemos concluir que os animais também a possuem, se diferenciando dos homens apenas em grau, não em natureza, como queria Descartes.

Diante desta objeção, Descartes diz nas *Objeções e Respostas*:

“Continuais ainda aqui vossas murmurações, mas não é necessário que me detenha neste momento mais do que fiz em outros. Pois todas as questões que formulais a respeito dos animais são fora de propósito e não é aqui o lugar de examiná-las; posto que o espírito, meditando sobre o que ele é, pode perfeitamente experimentar que pensa, mas não experimentar se os animais têm pensamentos ou se não os têm.” (DESCARTES, 1983d p.184)

O caráter desdenhoso e furtivo da resposta de Descartes não passa despercebido a Gassendi e ele apresenta suas trélicas após a transcrição das respostas de Descartes. Na questão que estamos trabalhando, a tréplica prossegue na mesma linha das objeções. Gassendi insiste no ponto em que a sensação é um dos modos da alma ao mesmo tempo em que ele considera os animais sensíveis e diz que se Descartes não respondeu diretamente a questão é porque ele viu “*des deux côtés un précipice*”¹¹. Se Descartes se defendesse dizendo que os animais pensam, ele teria que afirmar que eles também possuem alma e, por outro lado, se Descartes quisesse negar tal hipótese ele teria que afirmar que os animais não sentem. Tal conclusão, como veremos a seguir, é muito semelhante à de Voltaire e mesmo os passos argumentativos dos dois autores são praticamente idênticos.¹²

Alguns anos depois da disputa entre Descartes e Gassendi sobre a alma dos animais, o tema é reapresentado com uma abordagem que torna explícitas as

⁹Cf. GASSENDI, 1962 p.148

¹⁰Ver nota 8.

¹¹Cf. GASSENDI, 1962 p.154

¹² Talvez a principal distinção entre os dois autores sobre este ponto resida no fato de que Gassendi tenta salvaguardar a noção da imortalidade da alma humana, tendo em vista a manutenção da doutrina cristã, enquanto Voltaire parece não ver problema em aceitar uma alma mortal e ligada mais intimamente à matéria. Sobre este assunto discorreremos mais adiante.

consequências teológicas desta disputa. Em 1697 Pierre Bayle publica seu *Dicionário Histórico e Crítico*, obra monumental na qual encontramos um verbete intitulado *Rorarius* que discorre justamente sobre o assunto que estamos tratando.

Jérôme Rorarius, personagem que dá nome ao verbete, foi um mensageiro de Clemente VII e escreveu um livro no qual afirmava, segundo Bayle, não apenas que os animais têm razão, mas que eles possuem uma razão ainda superior à dos homens.¹³ Tal afirmação parece ser um tanto exagerada, e no verbete ela serve como mote para que Bayle desenvolva a questão. As notas ligadas ao texto principal do verbete vão apresentando ao leitor, de forma intercalada, argumentos a favor da alma dos animais e argumentos contra esta tese. Bayle vai opondo as doutrinas cartesiana e escolástica/aristotélica. Vejamos brevemente alguns argumentos usados por Bayle no verbete em questão.

Em primeiro lugar, indo de encontro à posição cartesiana, parece que a imagem do animal máquina não dá conta de explicar de forma satisfatória o comportamento animal. A imagem de um ser que age apenas de acordo com a disposição da matéria, sem reflexão e pensamento parece ser contra intuitiva quando vemos, por exemplo, um cachorro se pautando em noções de causa e efeito.

Ao discorrer sobre a disputa entre os peripatéticos e os cartesianos Bayle sugere que os animais agem seguindo certos raciocínios e comparando o passado com o presente, como, por exemplo, um cachorro que não come a carne após ter apanhado ao comê-la uma primeira vez. Os exemplos usados para defender esta posição parecem constranger tanto os cartesianos quanto os peripatéticos, pois ambos negam que os animais tenham algum tipo de alma reflexiva. Sobre o exemplo do cão que apanha após comer a carne e não volta a comê-la, Bayle dirá: *“N’est-ce pas un véritable raisonnement? Pouvez-vous expliquer ce fait par la simple supposition d’une âme qui sent, mais sans réfléchir sur ses actes, mais sans reminiscence, mais sans comparer deux idées, mais sans tirer nulle conclusion?”* (BAYLE, 1820 p.590/591 nota B)

Esta ação do cão não parece se originar apenas de sua organização material, tal qual o autômato cartesiano, nem parece ser atividade de uma alma nutritiva ou vegetativa, mas sim ser originada numa espécie de raciocínio, por mais

¹³Cf. BAYLE, 1820 p.588

que este raciocínio seja muito inferior em grau àqueles que o homem é capaz de executar, mas, ainda assim, é um raciocínio. Deste modo a imagem do animal máquina parece não dar conta de todas as reações dos animais. No entanto, malgrado esta possível resposta contrária à Descartes, Bayle segue fazendo uma espécie de defesa da concepção mecanicista cartesiana, defesa esta que é justificada a partir de argumentos de ordem teológica. O animal máquina garantiria, neste segundo passo de Bayle, a manutenção do dogma do pecado original.

O argumento teológico usado no verbete é o seguinte¹⁴: toda dor e sofrimento são consequências do pecado original. Tendo como aceito que o animal sente¹⁵ (possui alma) é lícito afirmar que o animal sofre e sente dor. Disso se segue que, ou o animal também participou do pecado original, ou a dor e o sofrimento não são consequências do pecado original. Se o animal pecou originalmente, ele raciocina, pois o pecado parece ser fruto de uma decisão deliberada, se o animal não pecou, deve-se achar outra causa para a origem da dor e do sofrimento. Neste sentido, a tese cartesiana do animal máquina poderia ter, muito bem, um uso teológico, já que ela não dá margem para que se questione o dogma do pecado original. O próprio Bayle anuncia a possibilidade deste uso da tese de Descartes: “ (...) *il faut donc demeurer d'accord que les automates de M. Descartes favorisent extrêmement les principes selon lesquels nous jugeons de l'être infini, et par lesquels nous soutenons l'orthodoxie.*” (BAYLE, 1820 p.592 nota C)

Seguindo a mesma linha argumentativa, a saber, apresentando problemas teológicos à noção de alma nos animais, vemos mais a frente, ainda na nota C do verbete *Rorarius*, Bayle elencar três dificuldades que surgiriam ao aceitarmos animais pensantes: 1) Deus não se amaria, pois ele teria criado seres pensantes que não têm como amá-lo e nem como conhecê-lo, visto que, apesar de pensantes, o grau de pensamento dos animais não permite tais coisas; 2) Deus não seria constante, pois a alma dos animais, sendo mortal, seria aniquilada após a morte deles, enquanto a matéria que compõe o mundo, menos perfeita, é conservada¹⁶; e

¹⁴ Cf. BAYLE, 1820 p.592 nota C

¹⁵ Bayle rejeitará a distinção cartesiana entre sentir e sentir com reflexão. Esta distinção, como visto acima, é uma das respostas às objeções de Gassendi, no entanto, para Bayle, assim como, ao que parece, para o próprio Gassendi, a simples reação de um ser a algum estímulo exterior já pode ser considerada sentimento.

¹⁶ Devemos notar que esta dificuldade só é legítima se considerarmos apenas a alma humana como imortal, enquanto a dos animais seria mortal. Ao elencar estes pontos, Bayle leva em conta a “*opinion commune*”, que, segundo o autor, afirma a mortalidade da alma dos animais.

3) repetindo o argumento do pecado original, mesmo sem pecar os animais estariam sujeitos a todas as violências que se apresentam à alma que pecou, o que faria de Deus um ser cruel e injusto. Aqui também a teoria cartesiana seria útil para manter a ortodoxia cristã, pois não daria ensejo para estes pontos problemáticos.

Apesar desta defesa da noção cartesiana apoiada em razões de ordem teológica e na tentativa de salvar a ortodoxia cristã, Bayle prossegue apresentando mais algumas dificuldades do sistema cartesiano. Desta vez, os animais são comparados a crianças pequenas, que ainda não têm capacidade de formular pensamentos tão complexos quanto os dos homens adultos. A alma da criança recém-nascida não faz senão sentir e, no máximo, criar certas noções de causa e efeito, tal como os animais. Bayle pergunta: “*Je demande à ces messieurs s'ils trouveraient bon qu'on dit que l'âme d'un homme est d'une autre espèce à l'âge de trente-cinq ans, qu'à l'âge d'un mois (...)*” (BAYLE, 1820 p.600 nota E). A diferença de grau entre as capacidades das crianças e dos adultos seria suficiente para se pretender uma diferença de natureza? Esta exigência não parece lícita a Bayle, pois, do contrário, teríamos que aceitar uma mudança na própria natureza da alma humana ao passar da infância para a maturidade. No entanto, esta conclusão leva Bayle a uma consequência extrema deste raciocínio: Se a diferença entre a alma dos homens e dos animais é apenas de grau e não de natureza, se os animais também podem pensar, então eles podem, ao menos em potência, pensar sobre tudo. Podem ter juízos morais, pensar sobre metafísica, política, etc. Usando uma analogia do próprio Bayle, como um pedaço de cera derretida pode assumir a forma de um sinete específico, ela pode assumir a forma de qualquer sinete. Do mesmo modo, uma alma capaz de um pensamento será capaz de qualquer pensamento.¹⁷

Tendo em vista os argumentos de Bayle expostos até aqui, o que gostaríamos de salientar é o papel negativo do verbete *Rorarius*. Antes de tomar partido por uma das teses apresentadas, o autor do *Dicionário Histórico e Crítico* parece se preocupar mais em mostrar os problemas da discussão e as fragilidades das teorias que tentam dar conta do problema. Se em alguns momentos Descartes é defendido e sua tese é elogiada, será apenas por que ela possibilita a manutenção

¹⁷ É claro que Bayle não assume esta consequência de forma inocente. A capacidade da alma formular pensamentos sobre qualquer assunto é apenas de direito, e não de fato, visto que a constituição física e o desenvolvimento do ser tem um papel importante na formação das ideias. Ainda na nota E Bayle afirma: “(...) *si on l'unissait à des organes defférens des nôtres, ella penserait autrement qu'elle ne fait aujourd'hui.*”

da fé e não por que ela se apresenta como irrefutável ou como mais certa, como vimos nos contra argumentos a ela. Podemos afirmar, portanto, que é em vista do fideísmo¹⁸ de Bayle, e apenas dele, que a teoria cartesiana do animal máquina é elogiada.

A exposição do panorama da discussão sobre a alma dos animais que fizemos até aqui, além de mostrar a importância e o desenvolvimento da questão, nos serve também para expor as fontes de Voltaire sobre o assunto. Passaremos, agora, à análise dos textos do autor do *Cândido*, expondo os argumentos utilizados por ele e as conclusões à que ele chega. Tentaremos, também, mostrar em que sentido os textos de Voltaire, escritos quase um século depois do embate entre Descartes e Gassendi, se relacionam com estes autores.

No *Tratado de Metafísica*, Voltaire supõe um ser que nada conhece da natureza dos seres de nosso mundo e que tenta, usando simplesmente a razão, definir o que seja alma humana. Observando várias espécies de animais ele percebe certa semelhança entre eles. Parecem ter as mesmas necessidades, os mesmos desejos, porém se expressando de maneiras diferentes. Percebe também que todos parecem ter ideias, mas num grau diferente. O homem demonstra ter ideias superiores às dos macacos, e estes, por sua vez, parecem tê-las superiores a outros animais.

A alma muitas vezes é vista como algo imaterial, onde se dá nosso pensamento, o que nos permite ter ideias e sentimentos, porém, será que ela pode ser considerada algo exclusivo do homem?

Sentimos pelos órgãos dos sentidos, por meio destes mesmos órgãos recebemos dados sensíveis que, supostamente, nos permitem formar nossas ideias na alma. Ora, os mesmos órgãos que nos permitem tais coisas também existem nos animais, e como estes órgãos não são essenciais à vida, visto que existem muitos seres que não os possuem, eles devem servir exclusivamente para os fins descritos acima.¹⁹

¹⁸ Sobre este ponto Cf. Mori, G. 1999

¹⁹ Voltaire, em certos momentos, parece ridicularizar a noção de finalidade, no entanto, ela tem um papel importante em sua obra. A questão é devidamente esclarecida no verbete “Fim, Causas Finais” do *Dicionário Filosófico*. Voltaire diz: “Parece que se há de ser de feitio muito arrebatado para negar que os estômagos foram feitos para digerir, os olhos para ver, as orelhas para ouvir. Por outro lado, será preciso ter um amor extraordinário pelas causas finais para garantir que a pedra foi formada para construir casas e que os bichos da seda nasçam na China a fim de termos cetim na Europa. (...) Mas, dizem, se Deus fez uma coisa visivelmente com determinado desígnio, fez igualmente todas as

Considerando que é na alma que se formam as ideias, e aceitando a opinião de que Deus nada faz em vão – noção de finalidade - , que os que creem a alma ser algo unicamente humano também professam, temos por consequência uma de duas conclusões, a saber: ou os homens e todos os outros animais possuem alma, ou nenhum animal a possui. Ela deve ser, portanto, algo comum entre os homens e os animais, tendo apenas uma diferença de grau, não de natureza. Podemos ver que, seguindo Bayle e Gassendi, Voltaire também não aceita a distinção entre sentir e sentir com reflexão que Descartes considera. A mera existência de órgãos sensoriais nos animais leva Voltaire a afirmar que eles possuem ideias sensíveis, ou seja, que eles pensam. No entanto, esta argumentação ainda não permite que Voltaire afirme categoricamente a existência da alma, mas apenas que a configuração material dos animais e dos homens é tal que, caso um deles tenha alma, o outro também terá, e vice versa. O próprio corpo do animal, que para Descartes não passaria de uma máquina desprovida de alma, é usado por Voltaire para negar esta hipótese. Recusando-se a concordar com Descartes, ele, diz no capítulo V do *Tratado de Metafísica*:

“(...) se estes animais são puras máquinas, certamente sereis, em comparação com eles, apenas como um relógio de repetição em comparação com a manivela de que falais; ou, se tendes a honra de possuir uma alma espiritual, os animais terão uma também.” (VOLTAIRE, 1973d p.78)

Reverendo a argumentação de Voltaire, notamos que ele parte de dois pressupostos. O primeiro diz que, caso a alma exista, as ideias são formadas nela a partir de dados obtidos pelos órgãos dos sentidos. O segundo, de ordem teológica, afirma que Deus nada faz em vão ou, em outras palavras, aceita a noção de finalidade. Na concepção do Animal Máquina, o que Descartes leva em conta é a incapacidade dos animais e dos autômatos de fazerem uso da razão, que é um atributo exclusivo da alma, que por sua vez, só pertence aos humanos. Porém, se aceitarmos o segundo pressuposto do argumento de Voltaire, não podemos aceitar

coisas com um desígnio determinado. (...) logo, tudo é igualmente o resultado, o produto duma causa final; logo, é tão verdadeiro dizer que os narizes foram feitos para trazer lunetas e os dedos para serem adornados de diamantes, como é verdade dizer que as orelhas foram formadas para ouvir os sons e os olhos para receberem a luz. Creio que se pode esclarecer facilmente essa dificuldade. Quando os efeitos são invariavelmente os mesmos, em qualquer lugar e em qualquer tempo, quando esses efeitos uniformes são independentes dos seres aos quais pertencem, nesse caso há, visivelmente, uma causa final.” (VOLTAIRE, 1973b p.197)

a inexistência da alma nos animais, nem mesmo a existência de uma alma de natureza diferente, mas sim, como já foi dito, apenas uma diferença de grau, visto que os órgãos dos sentidos dos animais são os mesmos que os nossos.

Ao que parece, Descartes se apresenta na discussão como um inimigo comum a Voltaire, Bayle e Gassendi. Sem esquecer que, em certos momentos, Bayle elogia a posição cartesiana, mesmo que apenas no âmbito teológico, podemos afirmar que a ideia do animal máquina permanece sendo insatisfatória a estes autores, pois ela não dá conta de explicar certos detalhes do comportamento e da composição animal.

2.2 2ª QUESTÃO: A ALMA É ALGO INERENTE À MATÉRIA?

A partir do dualismo corpo/alma Descartes assume uma diferença essencial entre eles. Dado que podemos chegar à certeza de nosso pensamento – espírito – sem a necessidade de termos certeza da existência de nosso corpo, podemos afirmar que eles existem de forma independente um do outro. Já vimos como este ponto se articula com o problema da alma nos animais e as críticas desenvolvidas por Gassendi e Bayle. Ainda partindo desta distinção, Descartes poderá afirmar a diferença entre as substâncias do corpo e da alma²⁰. Enquanto a primeira será definida como *res extensa* a última será *res cogitans*, ou seja, enquanto o corpo tem por essência a extensão e figura, a alma, por sua vez, terá por essência o pensar.²¹ Como o corpo apresenta características espaciais, a alma será de uma natureza distinta dele. Ao mesmo tempo, tendo a alma por essência o pensar, a partir da distinção cartesiana, pode-se afirmar que a matéria não pensa. Esta consequência da distinção cartesiana também não passou ilesa às críticas de Gassendi. No verbete “Alma” do *Dicionário Filosófico* Voltaire cita o argumento de Gassendi exposto nas *Instances*:

“Il est vrai, dit Gassendi, que vous connaissez que vous pensez; mais vous ignorez quelle espèce de substance vous êtes, vous qui pensez. Ainsi quoique l’opération de la pensée vous soit connue, le principal de votre essence vous est caché; et vous ne savez point quelle est la nature de cette substance, dont l’une des opérations est de penser Vous ressemblez à un

²⁰ Cf. DESCARTES, 1983c p.94

²¹ Veremos na próxima questão os problemas envolvidos em aceitar o pensamento como essência da alma.

aveugle qui, sentant la chaleur du soleil et étant averti qu'elle est causée par le soleil, croirait avoir une idée claire et distincte de cet astre, parce que si on lui demandait ce que c'est que le soleil, il pourrait répondre c'est une chose que chauffe, etc.” (VOLTAIRE, 1829 p. 209-210)

Além deste argumento exposto por Voltaire, Gassendi ainda rejeita a distinção cartesiana pautada nos critérios de clareza e distinção afirmando que, do fato de que concebemos uma coisa independentemente de outra não se segue que elas são, necessariamente, distintas. Se, para Descartes, a alma será independente da matéria, possuindo uma essência distinta dela, para Gassendi tal conclusão é falaciosa.

“(…) j’ai fait sentir le caractère fallacieux de la liason consécutive établie par vous: et en effet de ce que dans le concept de la pensée, le concept de corporéité n’est pas compris, vous inférez que la chose qui pense ne peut pas être corporelle; c’est comme si, sous prétexte que dans le concept de votre paternité par rapport à votre fils n’est pas compris le concept de votre filiation par rapport à votre père, vous alliez inférer que vous, qui êtes père de votre fils, vous ne pouvez être fils de votre père.” (GASSENDI 1962 p.120)

Sobre este ponto, acompanhando Gassendi, Voltaire nega que do conhecimento de algo possamos chegar ao conhecimento de sua essência²², pois *“Como só podemos ter noções graças à experiência, é-nos totalmente impossível saber o que é a matéria. (...) Pelo mesmo motivo, nunca saberemos por nós mesmos o que é o espírito.” (VOLTAIRE, 1973c p.308)*, de onde se segue que não podemos afirmar que a alma, necessariamente, não pertence à matéria, ou que possua uma essência distinta. Este primeiro argumento, que podemos chamar de argumento epistemológico, parece interditar por completo a questão, pois mostra que nosso acesso a um conhecimento completo da alma não é possível. No entanto, além deste primeiro argumento voltairiano, ainda vemos no verbete “Alma” outro nível de argumentação, menos fundamental que este primeiro, no qual Voltaire combate a ideia segundo a qual a alma é algo necessariamente imaterial. Nosso autor quer contrariar a seguinte analogia: A matéria é algo divisível, extenso. Se alma fosse algo relativo à matéria, deveria possuir essas mesmas qualidades,

²² Voltaire afirma que o próprio mundo material, que é aquele que está mais acessível a nós, não pode ser essencialmente conhecido. A substância da matéria, o que está “sob”, permanece interditado a nós. Disso, pode-se afirmar que a alma será ainda mais difícil de ter sua essência desvendada por completo, uma vez que nosso acesso a ela é mais complexo do que nosso acesso ao mundo físico. Cf. verbete “Matéria” e cap. VII d’O *Filósofo Ignorante*.

deveria possuir extensão e ser divisível, o que não é o caso. Logo a alma não pode ser material.

A revolução científica gerada por Newton foi decisiva na posição tomada por Voltaire. Notamos a influência da nova ciência newtoniana em vários de seus textos e, na questão que estamos analisando, a gravitação é usada como contra argumento ao exposto acima. Newton mostrou ser a gravitação algo ligado à própria matéria, mostrou suas leis matematicamente. Essa característica da matéria, obviamente não é nada de material, mas mesmo assim não deixa de estar intimamente conjugada a ela, o que é suficiente para invalidar o argumento combatido por Voltaire. Além da gravidade temos outras características da matéria que não são matérias, como a vegetação das plantas, a nutrição, etc, o que nos permite aceitar, pelo menos como possível, que a alma seja algo inerente à matéria, mesmo sem possuir características materiais.

Voltaire diz no verbete *Alma*:

“A força motriz dos corpos não é um ser composto de partes. A vegetação dos corpos organizados, a sua vida, o seu instinto, também não são seres à parte, seres divisíveis; não se pode cortar em dois a vegetação de uma rosa, a vida de um cavalo, o instinto de um cão, tal como não se pode cortar em dois uma sensação, uma negação, uma afirmação. O vosso belo argumento, extraído da indivisibilidade do pensamento, não prova portanto absolutamente nada.” (VOLTAIRE, 1973b p.96)

Vimos, até aqui, que Voltaire apresenta dois níveis de argumentação: o primeiro e o mais fundamental é aquele em que o conhecimento da essência de algo é negado, que chamamos de argumento epistemológico. O segundo nível é aquele em que Voltaire nega uma analogia usando outra, que chamaremos de argumento analógico. Encontramos ainda um nível teológico no problema: pode parecer algo contrário à religião negar a imaterialidade da alma e relacioná-la diretamente com a matéria. Porém, Voltaire responde que ao dizer que a matéria pode pensar por si mesma, ao invés de subestimar, apenas se enaltece o poder de Deus. Como podemos duvidar que um ser onipotente possa fazer a matéria pensar sem necessidade de uma alma? Duvidar disso seria limitar seu poder, seria mais contrário à religião do que assumir a materialidade da alma afinal, *“o que pode impedir Deus de comunicar aos nossos órgãos, mais penetrantes, essa faculdade de sentir, de perceber e de pensar que chamamos razão humana? (...) Longe de contrariar a religião, servir-lhe-ia de prova, se precisasse.” (VOLTAIRE, 1973a p.26).*

Neste ponto fica claro em que consiste a “tentação materialista” de Voltaire. Reformulando esta questão e apresentando-a de modo mais enfático, a proximidade entre Voltaire e os materialistas fica mais patente: A matéria pode pensar por si mesma, sem a necessidade de alma? As conclusões do *philosophe* acabam por apresentar uma postura materialista ao fim da investigação.²³ No entanto, seu materialismo não é total, mas sim um materialismo mitigado, como frisa Maria das Graças S. do Nascimento:

“Cabe, entretanto, dizer que, se o problema do dualismo entre matéria e espírito separa mais ou menos radicalmente Voltaire dos filósofos materialistas de seu tempo, quando a discussão se situa no nível cosmológico, tal não acontece quando ela se estende ao nível antropológico. Ou seja, Voltaire rompe com o postulado materialista quando opõe o mundo material à inteligência divina, mas tal ruptura não tem correspondente no universo antropológico, isto é, Voltaire não opõe o corpo ao pensar. Ao apresentar uma certa concepção do homem e do modo de produção do conhecimento, Voltaire não está tão longe dos materialistas ateus como ele próprio desejaria estar.” (NASCIMENTO, 1983 p.78)

2.3 3ª QUESTÃO: SE A ESSÊNCIA DA ALMA FOR PENSAR, PENSO SEMPRE?

Nesta terceira questão, veremos que Voltaire, mais uma vez, ataca diretamente a concepção cartesiana da alma, que diz que sua essência é pensar.

Na obra *As paixões da Alma*, Descartes discorre detalhadamente sobre o funcionamento dos órgãos do corpo humano, mostrando os mecanismos do movimento, dos sentimentos, do calor e outras questões referentes à fisiologia, delegando à alma única e exclusivamente a função de pensar.²⁴ Essa posição tem uma exigência pouco crível, de acordo com Voltaire. Para que a alma possa ter o pensamento como essência, é necessário que pensemos SEMPRE, do contrário a alma existiria apenas enquanto pensamos, deixando de existir nos momentos em que não pensamos. Mas é aceitável que pensemos sempre? Além da discussão exposta na questão anterior, na qual Voltaire apresenta algumas razões (de ordem

²³ Como, ao que tudo indica, o próprio corpo parece dar conta de explicar os pensamentos e as ideias, Voltaire rejeita a necessidade da alma humana. *“Tout ce que je sais, c’est que je ne dois pas attribuer à plusieurs causes, surtout à des causes inconnues, ce que je puis attribuer à une cause connue: or, je puis attribuer à mon corps la faculté de penser et de sentir; donc, je ne dois pas chercher cette faculté de penser et de sentir dans une autre appelée ame ou esprit, dont je ne puis avoir la moindre idée.”* (VOLTAIRE, 1829 p.234)

²⁴ Cf. Descartes, *As Paixões da Alma* Art.17.

epistemológica, analógica e teológica) que podem por em xeque a exigência da alma para pensar, bem como nosso acesso à essência da mesma, o autor ainda apresenta mais um argumento contra a concepção cartesiana da alma, argumento que será amparado nas noções de percepção e reflexão. Voltaire diz no Tratado de Metafísica:

“Faço, então, apelo à consciência de todos os homens. Pensam sem cessar? Pensam quando dormem um sono pleno e profundo? As bestas têm ideias em todos os momentos? Alguém que desmaiou tem muitas ideias neste estado, que é realmente uma morte passageira?” (VOLTAIRE, 1973d p.79)

Nas situações descritas nesta citação, não temos consciência, portanto não pode haver pensamento, afinal, para pensarmos precisamos perceber que estamos pensando. Como podemos ter ideias sem que elas sejam percebidas por nós? Cabe notar neste ponto, que a argumentação de Voltaire só terá sentido se levarmos em conta a visão de Locke, que identifica a concepção da ideia com sua percepção. Vejamos, brevemente, o argumento usado por Locke.

No livro II de seu *Ensaio Acerca do entendimento humano* Locke afirma que as ideias surgem em nossa mente por duas vias apenas, a saber: a sensação e a reflexão.²⁵ A sensação, obviamente, exige que o objeto que afeta nossos sentidos seja percebido, pois é impossível sentir algo sem percebê-lo. Quanto à outra forma de termos ideias, Locke diz que “(...) a outra fonte pela qual a experiência supre o entendimento com ideias é a **percepção das operações de nossa própria mente**” (LOCKE, 1973 p.165 – grifo nosso), ou seja, a reflexão. Vemos nesta passagem que também a reflexão exige um tipo de percepção, não do mundo exterior, mas de nossas próprias operações mentais. Podemos, então, afirmar que só podemos dizer que temos ideias quando podemos percebê-las. Portanto, não podemos aceitar, com base no argumento exposto acima, que temos ideias sempre, sendo muito pouco provável que pensamos em TODOS os momentos.

Mais uma vez, não podemos deixar de relacionar esta discussão com a posição de Gassendi nas *Instances*. Na Dúvida IV, contra a segunda meditação de Descartes, Gassendi reivindica uma prova para a afirmação de que a alma pensa sempre. Para o autor das *Instances* soa absurdo afirmar que a alma pensa desde o ventre materno ou em momentos de letargia, quando a alma não tem consciência e

²⁵Cf. Locke, Ensaio Acerca do Entendimento humano, Livro II cap. I §2.

não se lembra de seus pensamentos. Aproximando-se de Locke, parece a Gassendi difícil de aceitar um pensamento que não tem consciência de si, que não possui nenhuma percepção. Descarte responderá:

“Mas por que não pensaria ela (alma) sempre, uma vez que é uma substância pensante? E que maravilha há em que não nos lembremos dos pensamentos que ela teve no ventre de nossas mães, ou durante a letargia, já que não nos lembramos, mesmo, de muitos pensamentos que sabemos muito bem que tivemos quando adultos (...) ?” (DESCARTES, 1983d p.183)

Esta resposta, no entanto, não satisfaz Gassendi, que a toma como uma mera petição de princípio²⁶, afinal, Descartes recorre à própria definição de alma de alma dada por ele, a saber, coisa pensante, para confirmar que ela pensa sempre, ao invés de apresentar uma prova tal qual Gassendi queria. De todo modo, tanto Locke quanto o autor das *Instances* fornecem elementos para Voltaire formular sua rejeição da noção de alma como essencialmente pensante. Vale lembrar também que, além destes elementos, o argumento epistemológico usado por Voltaire na questão anterior se aplica novamente a este ponto. Tomar o pensar como a essência da alma pressupõe nossa capacidade de conhecer tal essência, capacidade esta que o autor do *Cândido* nega.

2.4 4ª QUESTÃO: A ALMA É MORTAL?

Sendo a alma entendida como algo que nos permite sentir e ter ideias, o que nos faz crer em sua imortalidade? Considerando o argumento epistemológico exposto anteriormente, o caminho até a resposta para esta questão está interditado. No entanto, mesmo negando nossa capacidade de conhecer algo sobre a essência da alma, Voltaire considerará algumas hipóteses analisando suas possibilidades.

Pressupondo que todas nossas ideias nos vêm pelos sentidos, fica claro que necessitamos de nossos órgãos sensoriais para podermos formar tais ideias. Se a função da alma é receber as ideias, e para ter ideias necessitamos de nossos sentidos, como a alma permanecerá depois que o corpo tiver morrido? É preferível, para Voltaire (1973, p.80), “*dizer que come e bebe após sua morte a dizer que lhe restam ideias depois dela.*” (VOLTAIRE, 1973d p.80). Teremos ideias sem nossos

²⁶Cf. Gassendi, 1962 p.128

sentidos? Isso parece absurdo. Podemos também ver a alma como nossa consciência. Mas essa consciência permanecerá depois de nossa morte? Supondo que certa pessoa tenha enlouquecido antes de morrer, a sua consciência se restaurará depois da morte?²⁷

Estes são alguns dos problemas que Voltaire apresenta e que precisariam ser resolvidos antes de afirmarmos com alguma segurança que a alma pode permanecer depois que o corpo morre. Como não temos como responder tais questões, não temos informações suficientes para afirmar e nem para provar a imortalidade da alma²⁸. Mas, vale notar que, assim como não podemos afirmar que a alma é imortal, também não podemos afirmar sua mortalidade. No entanto, como o número de dificuldades é muito maior ao assumirmos a imortalidade da alma, a razão nos leva a crer na segunda hipótese, simplesmente por ser mais verossímil. Voltaire dirá no Tratado de Metafísica: *“Não asseguro que tenha demonstrações contra a espiritualidade e a imortalidade da alma, mas todas as aparências são contra elas”*. (VOLTAIRE, 1973d p.81).

Analisando estas questões, percebemos que não temos como afirmar muito sobre a alma. Vemos uma limitação na nossa capacidade de conhecer. Ter consciência desta limitação é algo muito elogiado por Voltaire na figura de Locke. Mesmo sobre objetos físicos só podemos ter um conhecimento superficial e limitado. A substância dos objetos nos será sempre inacessível. Só apreendemos o que nossos sentidos nos fornecem, e o que eles nos fornecem são apenas as características mais superficiais destes objetos.

Ora, se nosso conhecimento sobre a matéria mesma é tão limitado, como poderemos fazer um discurso razoável sobre a alma? Nossa razão, apenas, é incapaz disso. Podemos simplesmente aceitar pela fé as afirmações que dizem respeito à alma, ou tomarmos a verossimilhança como critério. Voltaire parece aderir à segunda opção²⁹.

²⁷ Cf. Voltaire, *Tratado de Metafísica*, cap. VI.

²⁸ Como veremos adiante, a ausência de demonstração nas questões metafísicas exigirá um outro critério para escolher uma dentre várias teorias diferentes.

²⁹ Apesar de Voltaire deixar claro que, ao argumentar sobre a alma, ele o faz segundo a razão e não segundo a fé, esta última não será rejeitada por completo por nosso autor. Ao contrário, ela terá um papel muito importante na construção da moral voltairiana. Na seção VI do verbete “Alma” do *Dicionário*, intitulada “Da necessidade da Revelação” Voltaire afirma: *“Tanto mais se deve bendizer a revelação da imortalidade da alma e das penas e recompensas após a morte, quanto mais a vã filosofia dos homens sempre duvidou dela.”*. Se por um lado a razão e a verossimilhança nos levam a aceitar como mais provável uma alma mortal, que perece junto com o corpo, por outro Voltaire

A limitação de nossas capacidades racionais é exposta por Locke na quarta parte de seu *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, e representa um grande passo nas investigações da razão, pois ter consciência de nossos limites nos garante posições mais seguras e diminui o número de erros, por evitarmos falar sobre aquilo que estamos cientes de estar além de nosso alcance.

Na décima terceira carta das *Cartas Inglesas*, Voltaire se refere à Locke nos seguintes termos: “*Tantos raciocinadores tendo escrito o romance da alma, veio enfim um sábio que modestamente escreveu sua história*”. (VOLTAIRE, 1973a p.27). Tomamos o romance, na citação acima, como algo fantasioso, desregrado.³⁰

Com a filosofia de Locke os limites do saber filosófico ficaram mais estreitos, visto que os sentidos são as fontes de nossas ideias. Voltaire se filiará a esta postura empirista reconhecendo que deve-se aceitar seus próprios limites e não avançar além deles. Esse reconhecimento dos próprios limites fica claro no momento em que nosso autor se detém na investigação da imortalidade da alma: “*Não consigo avançar mais nessas trevas. Detenho-me quando me falta a luz do meu archote. Já é suficiente que consiga ver até onde posso ir*.” (VOLTAIRE, 1973d p.81). É exatamente esse o ponto que Voltaire, na figura do personagem Micrômegas, exalta na passagem do navio dos sábios.

Após os sábios do navio discutirem muito sobre o que vem a ser a alma, e o filósofo lockeano ter confessado sua incapacidade de responder tal questão, Micrômegas promete lhes enviar um livro, no qual estarão escritos os fins de todas as coisas. No entanto o livro que nosso personagem envia aos sábios é apenas um livro em branco.

O sentido deste livro em branco, à primeira vista, pode ser tomado como uma recusa às questões metafísicas, porém tal posição faria o discurso de Voltaire ser tomado apenas como uma brincadeira. No entanto, não é essa a impressão que

salienta a importância do dogma da imortalidade da alma. Os problemas e dúvidas sobre este assunto se colocam apenas no âmbito filosófico: “*A razão humana é tão incapaz de demonstrar por si mesma a imortalidade da alma, que a religião viu-se forçada a revelá-la para nós. O bem comum de todos os homens pede que se creia a alma imortal; a fé o ordena. Não é preciso mais. A coisa está decidida*.” (Voltaire, 1973a p.28). No capítulo em que discutiremos a figura do Deus político este ponto ficará mais claro.

³⁰ Como mostra Van den Heuvel, o romance foi visto como um gênero menor de literatura durante boa parte do sec. XVIII, quando dividia-se os gêneros literários em três grupos principais: “*le sublime, qui requiert la noblesse dans le choix du sujet, le temperé, dont le principe fondamental est l’amenité, le simple, enfin – le naturel - , qui s’exerçant dans la narration pura, recherche la vérité et bannit les ornements*” (VAN DEN HEUVEL, 1967 p.15). Daí a comparação pejorativa feita por Voltaire entre a filosofia vã e o romance.

o autor nos passa. As questões se apresentam em seus textos como questões sérias, que realmente o preocupam.

O personagem Micrômegas, ao contrário de nós humanos, apresenta mil sentidos e não apenas cinco, além de ser extremamente grande. Essa diferença não é um acessório literário qualquer, mas tem um papel importante na interpretação do conto e na lição que ele tem a oferecer. Maria das Graças diz que

“A desproporção grotesca que Voltaire estabelece entre Micrômegas e os homens é proposital. Ela é utilizada no conto para salientar que o homem torna-se ridículo ao pretender que a espécie humana seja privilegiada na ordem do mundo. O ser humano é apenas um inseto insignificante que mora num ponto minúsculo do universo infinito. É pura vaidade humana e pretensão orgulhosa achar que o homem possa compreender a totalidade das coisas. É orgulho maior ainda julgar que o ser humano está destinado a uma vida superior à dos outros seres da natureza, por assim dizer, que o homem, comparando-se à grandeza da natureza ponha-se no seu lugar. É essa a grande lição do Micrômegas.” (NASCIMENTO, 1993, p.54)

Será mais sensato, portanto, tomarmos o livro em branco como um símbolo de nossos limites, como uma manifestação de humildade intelectual. Humildade esta que, na verdade, representa uma posição mais sensata e segura do que as que, pretensamente, alguns filósofos apresentam em seus discursos sobre assuntos distantes de suas capacidades.

A solução efetiva para as questões sobre a alma expostas acima não serão encontradas por Voltaire. Até sua velhice, como podemos notar no *Principe d'Action* nosso autor permanece sem elementos para poder falar de forma certa e objetiva da alma, mas segue apenas trabalhando através de hipóteses. A alma continuará a ser um princípio obscuro e de difícil acesso. Segundo o patriarca de Ferney *“On crie partout l'âme! l'âme! l'âme! sans avoir la plus légère notion de ce qu'on prononçait.”* (VOLTAIRE, 2006b, p.381). Note-se que esta afirmação foi feita em 1774, mais de quarenta anos depois das investigações expostas nas *Cartas Inglesas*, mantendo-se as dificuldades envolvidas no assunto.

Temos então, as seguintes conclusões: se a alma existe, ela existe em todos os animais, e não apenas nos homens; muito provavelmente ela é algo intrínseco a própria matéria; sua essência não pode ser pensar; e é mais provável que ela morra com o corpo. Tais conclusões, sobretudo, nos mostram os limites do assunto. A alma permanece como algo insondável, podendo ser objeto apenas de hipóteses. Se a própria matéria não pode ser conhecida totalmente por nós, a alma o será

menos ainda. Como dito acima, toda argumentação de Voltaire se dá por meio de suposições, ele não aceita nenhum pressuposto sobre a natureza da alma como absolutamente correto. Além disso, o que nos fica evidente é que nosso autor mantém uma postura muito próxima ao materialismo mas, como foi frisado na citação de Maria das Graças, esse materialismo não é total, ele age apenas no campo da alma, sendo um materialismo mitigado.

Essa postura materialista sobre a alma que Voltaire apresenta nos permite formular um possível conflito entre as conclusões do problema e a visão tradicional cristã da figura de Deus, a saber: aceitando, junto com a tradição cristã, que Deus pune e recompensa após a morte e, aceitando ao mesmo tempo em que a alma é algo inerente a matéria e que perece com ela, como conceber tais penas e recompensas divinas? Este ponto não passou despercebido por Voltaire. Muito pelo contrário, ele articula tais conclusões com uma imagem de Deus distinta daquela da tradição. Este será nosso próximo tópico.

3. O DEUS METAFÍSICO

A partir das questões 2 e 4 expostas no capítulo anterior, podemos pensar em certas implicações problemáticas, como é o caso da salvação ou danação da alma, que é uma concepção aceita pela doutrina cristã. Como podemos coadunar tal concepção com a ideia da materialidade e mortalidade da alma? O primeiro ponto a ser notado é o fato de que tal impasse surge apenas se considerarmos Deus como um ser moral, no entanto, nos parece ser totalmente possível conciliar as implicações das duas questões citadas com a imagem que Voltaire desenha de Deus em alguns de seus textos.

Vemos que existe uma preocupação moral que permanece como horizonte das investigações metafísicas de Voltaire, ou seja, toda questão metafísica importante e digna de ser investigada tem consequências que implicam em questões morais. No entanto, por mais que possamos dizer que o fim almejado pelas investigações metafísicas seja dar conta de questões morais, as primeiras se apresentam como fundamentais para que possamos entender melhor o próprio homem, e a principal delas, sem dúvida é sobre a existência de um Deus. Voltaire nos dirá:

“Devemos examinar o que é a faculdade de pensar nessas diferentes espécies de homem, como lhes vêm as ideias, se têm uma alma distinta do corpo, se essa alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios etc. Entretanto, a maioria dessas noções depende da existência ou da não-existência de um Deus.” (VOLTAIRE, 1973d p. 69)

A pertinência desta investigação reside no fato de que a ideia de Deus, de forma alguma, é inerente aos homens, pois existem aqueles que nascem e morrem sem que jamais tenham contato com tal ideia, o que não seria possível caso ela fosse essencial ao gênero humano. Tendo em vista a importância de sabermos se Deus realmente existe, seguiremos nossa investigação por este caminho, mostrando quais argumentos Voltaire usa para garantir a existência de Deus.

A investigação sobre Deus agitou o espírito de Voltaire desde cedo. Se as *Cartas Inglesas* e seu exílio na Inglaterra em 1726 representam, talvez, a primeira apresentação filosófica do autor, seu deísmo desembarcou com ele em solo inglês, não foi encontrado apenas lá. Segundo Pomeau *“D’Angleterre Voltaire mande à Thiriot qu’il est en train d’ ‘apprendre à penser’. Qu’est-ce à dire? On ne peut*

prétendre que, débarqué chrétien sur le sol anglais, Voltaire y devint déiste. Déiste, il l'était déjà.” (POMEAU, 1974 p.190)

Aluno do colégio jesuíta Louis le Grand, Voltaire foi educado nos moldes da Escola, que se tornaria um de seus alvos favoritos. A filosofia inglesa, apresentada a nosso autor por seu amigo inglês Milorde Bolingbroke, radicado em Paris, seria adotada por Voltaire e usada para rejeitar e atacar o cartesianismo e a filosofia escolástica que lhe foi ensinada pelos bons padres do colégio.

Não apenas a filosofia escolástica seria rejeitada por Voltaire, mas a própria doutrina cristã será fortemente combatida por ele. Grande conhecedor da bíblia e da história, Arouet realizará uma verdadeira cruzada intelectual anticristã. Se pautando em absurdos bíblicos encontrados durante seus estudos do livro sagrado, Voltaire escreverá uma série de textos lutando contra os dogmas e as intolerâncias religiosas, sobretudo as cristãs. Dentre estes textos de combate religioso, podemos citar as *Questões sobre os milagres*, *O túmulo do fanatismo*, *Deus e os homens* e o famoso *Tratado sobre a tolerância*. Todos estes textos seguem um certo padrão: Voltaire apresenta passagens bíblicas que representam verdadeiros absurdos ou grandes contradições, aliando-as a exemplos históricos que mostram a religião cristã como não revelada, ou seja, faz com que ela perca o *sagrado*, sendo muitas vezes exposta como imitação ou cópia de algum culto ou costume pagão.

De todo modo, o que nos importa aqui é frisar que, apesar de não ser ateu, Voltaire rejeita com muita força a tradição cristã e sua imagem de Deus. Para isso ele se empenha em apresentar uma visão do Ser supremo muito distinta daquela tradicional. Para tanto ele se filia à física de Newton e a uma análise detida da natureza, sendo ela a verdadeira via pela qual podemos chegar, mesmo que minimamente, a Deus. Numa frase emblemática de nosso autor, ele diz que “*Un catéchiste enseigne DIEU aux enfants, et Newton le démontre aux sages.*” (VOLTAIRE, 2006a p.327). Vejamos como Voltaire realiza tal projeto.

Antes de tirar as consequências e as relações entre Deus e a alma humana, será necessário prová-lo. No capítulo II do *Tratado de Metafísica*, a primeira e mais intuitiva prova que temos da existência de um ser divino são os fins³¹ e a ordem naturais que vemos no mundo. “... *quando vejo um relógio cujo ponteiro marca as horas, concluo que um ser inteligente arranjou as molas dessa máquina para que o*

³¹ Sobre a noção de finalidade ver nota 19.

ponteiro marcasse as horas.” (VOLTAIRE, 1973d p.69). Analogamente ao famoso exemplo do relógio, podemos aplicar essa comparação à natureza e perceber que os fins e a ordem presentes nela nos dão uma inteligência superior que os ordenou de tal forma.

Outra prova apresentada por Voltaire para garantir a existência de Deus é a cadeia de criação, concepção que podemos derivar da existência de qualquer ser no mundo, pois se algo existe, ou esse algo existiu desde sempre, portanto é Deus³², ou recebeu a existência de outro ser, que por sua vez, ou existiu desde sempre ou foi criado, etc. Vemos que esta cadeia não pode regredir ao infinito, pois dessa forma não teríamos uma causa primeira e não haveria criação alguma. Disso resulta a necessidade de aceitarmos uma causa incausada. Este segundo argumento para provar a existência de Deus será para nosso autor um argumento “... *mais metafísico, menos apto para a compreensão dos espíritos rudes.*” (VOLTAIRE, 1973d p.70). Por outro lado, o primeiro argumento, da ordem e dos fins, será mais natural e de fácil acesso ao espírito. Contudo, as consequências que tiramos destes dois argumentos serão inversamente proporcionais ao seu nível de simplicidade. O primeiro argumento, mais simples e natural, nos permite apenas concluir que é *provável* que um ser inteligente tenha criado e ordenado o mundo. Já o segundo argumento, menos simples, nos permite extrair mais consequências dele³³. Este ponto ficará mais claro mais adiante, quando tratarmos dos atributos divinos.

No entanto, poderiam replicar os materialistas, a matéria pode muito bem existir por si mesma desde sempre, sem receber sua existência de nenhuma causa exterior, organizando-se por si mesma. Para escapar desta objeção, Voltaire leva a circunstâncias extremas esta posição e lança mão de um engenhoso argumento. Visto que o todo material depende das partes e é composto por elas, se a matéria fosse necessária e tivesse existido desde sempre, cada menor parte do universo deveria ter sido como é atualmente desde sempre, ou seja, não haveria nenhum tipo de mudança no mundo, tudo deveria ser estático e nada deveria ser criado além do todo já existente, pois nesse caso cairíamos novamente na cadeia de criação. Além deste argumento, existem outros pontos que, segundo Voltaire, impedem que a

³² Note-se que nesta prova fica evidente um dos pontos de divergência entre o Deus de Voltaire e o Deus cristão. Voltaire busca apenas um primeiro princípio, um primeiro motor, qualquer que seja ele. Esse primeiro princípio pode se apresentar muito distante do Deus pessoal cristão.

³³ Cf. Voltaire, 1973d p. 69/70

matéria seja totalmente independente de Deus. Falaremos sobre estes pontos mais a frente, ao tratar dos textos tardios de Voltaire.

Nos *Elementos da filosofia de Newton*, Voltaire também toma a primeira de suas provas como a mais forte e convincente, pelo fato de ela ser uma prova sensível. A ordem do mundo, a adequação de certas causas a fins específicos pode ser constatada por qualquer olhar mais atento, o que, por outro lado, além de tornar tal prova extremamente persuasiva, pode fazer com que ela passe despercebida justamente por causa do seu caráter óbvio.

“Muitas pessoas talvez se espantem com o fato de que, dentre todas as provas da existência de Deus, a das causas finais seja a mais forte para Newton. O desígnio, ou antes, os desígnios infinitamente variados, que se revelam nas mais vastas e nas menores partes do universo, constituem uma demonstração que, por ser sensível, é quase desprezada por alguns filósofos.” (VOLTAIRE, 1996 p.26)

Apesar de seu caráter óbvio, a prova da ordem e dos fins fala mais forte que qualquer outra, invalidando argumentações contra a prova da cadeia dos seres, pois por mais que objetem contra esta última, dizendo que na verdade não há cadeia de criação, que o universo é um todo composto de uma mesma substância, mesmo que possamos retrucar com novas respostas – o que prolongaria a disputa a perder de vista – a prova do desígnio sempre se imporia, a ordem presente no mundo físico, aos olhos de Voltaire, é inegável. No entanto, a primeira das provas (da ordem e finalidade do mundo) apresenta uma deficiência: não da conta da criação *ex nihilo*. Voltaire percebe esta brecha no argumento, apesar de sua predileção por ele. Pomeau nota que

“(…) le Traité est le seul texte où soit critiquée la démonstration par les causes finales ; cet argument prouve sans doute l’existence de Dieu ; mais il ne prouve pas la création ex nihilo, ni que Dieu soi <<infini em tout sens>>. Voltaire cherche donc une démonstration plus complète.” (POMEAU, 1974 p.204)

Esta deficiência no argumento da ordem do mundo teria sérias implicações na concepção de Deus voltairiana. Uma vez que Deus deve ser o primeiro motor que cria e ordena o mundo, ele deve, necessariamente, existir antes de qualquer coisa. Não podendo ser criado por nada, ele deve criar tudo o que é, e essa criação deve ser *ex nihilo*, pois, do contrário, algo existiria antes de Deus. Esta é uma das

limitações do argumento que, como dissemos acima, apesar de ser mais simples, nos fornece apenas uma probabilidade da existência e ação de Deus, enquanto o argumento da cadeia da criação seria capaz de nos fornecer mais elementos sobre a divindade.

Podemos notar que todo argumento apresentado por Voltaire na tentativa de provar a existência de Deus não pretende nos dar acesso à essência divina, não se arroga a capacidade de nos fazer conhecer os meios usados por Ele para criar o mundo. Portanto, as razões materialistas que tentam negar Deus a partir da nossa incapacidade de conhecê-lo por inteiro não contrariam em nada a argumentação de nosso autor a favor da existência de um ser superior; pelo contrário, elas se enquadram perfeitamente nessas provas.

“O argumento – é preciso que haja fora de nós um ser infinito, eterno, imenso, todo poderoso, livre, inteligente – faz com que as trevas que acompanham essa luz sirvam apenas para mostrar que ela existe, pois aquilo que nos demonstra a existência de um ser infinito vem também demonstrar-nos que para um ser finito deve ser impossível compreendê-lo.”
(VOLTAIRE, 1973d p.71)

Podemos, então, perceber que a existência de Deus se mostra como algo verossímil para Voltaire, apesar das dificuldades de compreendermos por completo sua essência e modos de ação. Mas até que ponto podemos falar das características deste ser supremo, visto que sua essência não nos é dada em nenhum dos argumentos a favor de sua existência? O que é digno de nota é que em toda prova usada por Voltaire para tentar mostrar que Deus existe, o que temos é uma físico-teologia, ou seja, podemos inferir a existência de Deus tão somente da observação do mundo. Da criação dos seres temos uma causa primeira, dos fins temos uma ordenação estabelecida por alguma inteligência e seguindo pelo mesmo caminho físico-teológico, no *Filósofo Ignorante* Voltaire dará mais alguns passos importantes na investigação sobre Deus.

Mas antes de nos determos neste outro texto, uma objeção importante, de caráter moral, se apresenta ainda nos *Elementos* contra a existência de Deus: Como aceitar a existência de um Deus criador que não garanta o bem para suas criaturas? Como conciliar o sofrimento, que o livro sagrado nos diz ser derivado do pecado do primeiro homem criado, com a bondade que deve haver no ser supremo que tudo criou?

Parece-nos que esta objeção, ao invés de se mostrar como um empecilho apenas faz ressaltar o que tentamos defender, a saber: que a ideia de Deus que Voltaire nos mostra é totalmente conciliável com as concepções de materialidade e mortalidade da alma. O Deus metafísico voltairiano parece realmente ser amoral, pois de sua físico-teologia não podemos saltar para a bondade de Deus sem que isso seja uma extrapolação da razão. O mal existente no mundo de forma alguma põe em xeque a existência de Deus, pois como já foi dito, não temos acesso a sua essência, podemos afirmar com certeza pouquíssimas coisas sobre Ele, e sua bondade está longe de ser uma dessas coisas. Voltaire dirá:

“Negareis um Deus por terdes tido um acesso de febre? Dizei que ele vos devia o bem estar. Que razão tendes para pensar assim? Por que ele vos devia o bem estar? Que tratado havia feito convosco? Vós que não podeis ser perfeito em nada, por que pretendeis ser perfeitamente feliz?”
(VOLTAIRE, 1996 p.28)

O que podemos, pois, saber de Deus? Quais atributos podemos conhecer Dele com segurança? Ora, fica óbvio nas provas apresentadas até aqui que a inteligência deve ser um destes atributos, pois, se há ordem no mundo, se há fins e meios que foram arranjados convenientemente por um ser supremo, tal ser deve ser dotado de inteligência, afinal, *“se os trabalhos dos homens, até mesmo os meus, forçam-me a reconhecer uma inteligência em nós, devo reconhecer uma outra bem superior, agindo na multiplicidade de tantas obras.”* (VOLTAIRE, 1973c p.312)

Outro atributo divino extraído das provas dadas por Voltaire de Sua existência é, sem dúvida, a eternidade. Visto que a prova da cadeia dos seres exige uma causa primeira, incausada, que é Deus, ela deve existir desde sempre, logo, deve ser eterna. Vimos mais acima que a matéria não pode existir por si mesma, sendo Deus sua causa e, mais do que isso, essa causa deve ser livre. Que motivo há para que o ser supremo tenha criado o mundo tal qual ele é e não de outra forma? O princípio de razão suficiente parece exigir que toda ação seja pautada por uma razão de ser, mas sendo Deus o primeiro motor, não teria como ele ser determinado por algo, a não ser sua própria vontade. Mas, segundo as objeções apresentadas por Voltaire, de duas uma:

“Deus teria feito esse mundo ou necessariamente ou livremente. Se o fez por necessidade deve tê-lo feito desde sempre, pois tal necessidade é eterna. Neste caso, portanto, o mundo seria eterno e criado, o que implica

uma contradição. Se Deus o fez livremente, por pura escolha, sem alguma razão antecedente, é ainda uma contradição, pois é contraditório supor o Autor infinitamente sábio fazendo tudo sem uma razão que o determina e supor o Ser infinitamente Potente passando toda a eternidade sem fazer o menor uso de sua potencia.” (VOLTAIRE, 1973d p.70).

Por outro lado, parece que a própria vontade divina seja uma razão suficiente para Sua ação. Tendo como aceito que Deus existe e que ele difere efetivamente do mundo e da matéria, o argumento que tenta minar a liberdade divina perde seu valor. Ele pode ser reduzido, por analogia ao seguinte: se não consigo conceber uma razão para que um objeto X exista hoje e não em qualquer outro tempo, posso derivar disso a impossibilidade da existência de tal objeto. De fato, sendo Deus o criador e ordenador do universo, apesar das várias possibilidades de ordem e disposição dos seres criados, a ordem atual é fruto da vontade divina e apenas dela, que basta como razão suficiente para a criação. Mais uma vez, o argumento apresentado pelo autor do *Cândido* tentando problematizar a concepção de Deus, nesse caso, mostrando incoerências na noção de liberdade, parece exigir ou pressupor um conhecimento essencial do *modus operandi* divino, o que Voltaire sempre negou, fazendo com que tal argumento não represente um grande problema.

A posição de Voltaire exposta acima é encontrada no *Tratado de Metafísica* e parece ser muito mais clara e objetiva que a versão do mesmo argumento presente nos *Elementos da Filosofia de Newton*. Neste segundo texto, Voltaire apresenta vários pontos da disputa entre Clarke e Leibniz de forma que os argumentos usados pelos dois autores pareçam ser sempre equivalentes. No entanto, no final do capítulo III deste mesmo texto, Voltaire dirá, falando do movimento de átomos: *“Mas por que este movimento à direita e não à esquerda, para o ocidente e não para o oriente, neste ponto da duração e não em outro? Não é preciso então recorrer à vontade de indiferença do criador? É o que deixamos para ser examinado por todo leitor imparcial.”* (VOLTAIRE, 1996 p.36).

Parece-nos que, no fim das contas, a vontade livre de Deus sempre será o último recurso daqueles que tentam explicar os motivos da criação ser como ela é. A oposição constante dos argumentos de Clarke e Leibniz apresentada por Voltaire parece ter a função de ilustrar um aparente equilíbrio de opiniões, que poderia prolongar a disputa sem que ela chegasse a algum ponto de concordância. No entanto, a aparente saída desta desconfortável situação é a apelação à vontade

divina como razão suficiente da criação. Somente assim este impasse poderia ser resolvido, o que faz com que tal saída seja preferível às outras.³⁴.

Temos, assim, uma imagem mais completa de Deus do que a que tínhamos no início, mas o Deus de Voltaire se apresenta ainda como um Deus “magro”, muito longe daquele Deus admitido pela doutrina cristã. Quais atributos divinos puderam ser tirados das provas físico-teológicas? Verificamos que Deus, sendo o primeiro motor, deve ser eterno. Além disso, como ele é o ordenador do mundo, deve ser inteligente e livre, pois não há razão anterior que o determine a criar, a não ser sua própria vontade.

Mas quanto à bondade divina, como podemos garanti-la? Em momento algum das provas da existência de Deus temos algum indício da bondade ou do amor de Deus para com as suas criaturas e mesmo as objeções contra a existência do ser supremo parecem achar dificuldades para se sustentar quando assumem um Deus moral. Nas palavras de Voltaire:

“Com respeito às críticas de injustiça e de crueldade endereçadas a Deus, (...) respondo, em seguida, que os únicos ideais de justiça que temos são aqueles tomados de toda ação útil à sociedade e conformes às leis estabelecidas por nos para o bem comum. Ora, a ideia de justiça, sendo somente uma ideia da relação homem a homem, não pode ter analogia alguma com Deus. É tão absurdo, nesse sentido, dizer que Deus é justo ou injusto quanto dizer que é azul ou quadrado.” (VOLTAIRE, 1973d p.73).

Não podemos derivar, portanto, um caráter moral nem da liberdade, nem da eternidade e nem da inteligência de Deus. Além disso, na passagem citada acima

³⁴ A liberdade divina, de fato, parece não sair prejudicada desta discussão. Voltaire dirá que “*Querer e agir é precisamente o mesmo que ser livre. O próprio Deus só pode ser livre nesse sentido. Quis e agiu segundo sua vontade.*” (VOLTAIRE, 1973d p.82). Em outras palavras, liberdade consiste no poder de agir segundo sua própria vontade, portanto, a vontade ao determinar a ação não interdita a liberdade. Deus agindo segundo sua vontade não deixa de ser livre. Voltaire ainda nos mostra o fundamento da crença de que a liberdade não existe. Ele diz: “*De início, notou-se que temos frequentemente paixões violentas que nos arrastam malgrado nós mesmos. Um homem quereria não amar uma amante infiel, e, no entanto, seus desejos, mais fortes que sua razão, o reconduzem para ela; somos arrebatados por ações violentas, em movimentos coléricos incontrolláveis (...)*” mas “*Tal raciocínio, que é apenas a lógica da fraqueza humana, é em tudo semelhante a este: os homens ficam doentes algumas vezes, portanto, nunca têm saúde. Ora, quem não vê a impertinência desta conclusão? Quem não vê, ao contrário, que sentir a doença é uma prova indubitável de que se teve saúde, que sentir a escravidão e impotência prova invencivelmente que se teve a potência e a liberdade?*” (ibid. Id.)

O fato de não termos liberdade absoluta em todos os momentos cria a ilusão de que não temos liberdade nunca. Na verdade, para nosso autor, a liberdade oscila, mas nem por isso ela é ausente. Ela será como “*a saúde da alma*”. Visto que a liberdade de indiferença não faz sentido, pois seria o mesmo que “querer querer”, não parece problemático a Voltaire caracterizar a liberdade como a capacidade de agir segundo sua vontade. Sendo Deus muito mais poderoso do que os homens, Sua liberdade será muito mais plena do que a nossa.

percebemos que Voltaire introduz a noção de utilidade social, noção crucial na concepção do seu Deus político, pois será justamente aí que Deus se apresentará com características morais.

As passagens que analisamos até agora se encontram em textos de juventude de nosso autor, e apresentam um Deus muito mais cosmológico do que moral. Para Voltaire neste período, como destaca Pomeau, “*Il lui importe peu que Dieu soit ‘ rémunérateur et vengeur’, expression que n’appartient pas encore à son vocabulaire.*” (POMEAU, 1974 p.206). Existe outro conjunto de textos que são seus últimos escritos sobre Deus e que podem ser encarados como uma espécie de testamento metafísico de nosso autor. São eles *Tout en Dieu. Commentaire sur Malebranche* (1769), *Dieu. Réponse au Système de La Nature* (1770), *Lettres de Memmius à Cicéron* (1771) e *Il Faut Prendre un Parti, ou Le Principe d’Action* (1772).

Nestes textos a imagem de Deus continua a ser discutida e, mais do que nunca, a posição dos ateus é combatida. O texto de 1770 é uma resposta pontual a um texto de D’Holbach chamado, justamente, *Système de La Nature*. D’Holbach era um dos grandes nomes que estavam na linha de frente do ateísmo no período da velhice de Voltaire. Ele chega mesmo a tentar “converter” nosso autor à doutrina materialista, no entanto sem sucesso. Voltaire continua firme em seu deísmo.

Os textos tardios de Voltaire mantêm muitas das características de seus escritos mais jovens, e a argumentação de nosso autor para chegar aos atributos divinos é praticamente a mesma, porém, existem certos detalhes e mudanças significativas na forma como Voltaire trabalha a imagem do Ser supremo. Vejamos alguns exemplos.

Deus continuará a ser encarado como o primeiro motor, ou o primeiro princípio eterno e, para isso, Voltaire argumentará de forma semelhante aos seus textos mais jovens. Uma vez que tudo que existe ou existiu desde sempre (e seria Deus) ou foi criado, caímos numa cadeia de criação que não pode regredir ao infinito, de onde se segue que existe uma causa primeira, que deve ser eterna. A ordem do mundo e as finalidades da natureza permanecem nos argumentos dos últimos textos, mas aparecem acrescidas de um novo detalhe. Dadas as finalidades e a homogeneidade das leis físicas, Voltaire dá um passo novo em relação aos textos mais jovens, elencando mais atributo divino: Deus deve ser único. Nosso autor dirá no *Tout en Dieu*:

“Il n’y a dans la nature qu’un principe universel, éternel et agissant; il ne peut en exister deux, car ils seraient semblables ou différents. S’ils sont différents ils se détruisent l’un l’autre.; s’ils sont semblables, c’est comme s’il n’y en avait qu’un. L’unité de dessein dans un grand tout infiniment varié annonce un seul principe.” (VOLTAIRE, 2006e p.313)

Este argumento se apresenta de forma idêntica nos outros textos tardios sobre Deus sendo, talvez, o mais repetido dos argumentos nestes textos. Vemos que as noções de ordem e finalidade permanecem semelhantes às que foram apresentadas nos textos mais jovens. O design permanece como argumento que prova a ação de Deus no mundo, fazendo com que a ordem da matéria não seja fruto do acaso. Temos, então, mantidas a inteligência, a vontade e a eternidade³⁵ de Deus. No entanto, a novidade mais marcante dos textos deste período se encontra na ideia de unidade divina e no caráter continuamente ativo de Deus. Este último atributo deve ser analisado com mais calma.

A atividade divina, da forma que é apresentada nos últimos textos de Voltaire, o conduz a conclusões distintas daquelas que vimos anteriormente. Voltaire opera uma mudança radical na passagem dos textos de juventude para os seus textos de maturidade sobre este assunto. Se no *Tratado de Metafísica*, como vimos anteriormente, a matéria coeterna a Deus representa uma contradição, sendo usada para problematizar a noção de liberdade de criação divina, nos seus últimos escritos sobre Deus esta mesma noção será aceita por Voltaire sem maiores ressalvas, como uma consequência inevitável do caráter ativo da divindade. No *Tout en Dieu* podemos ler: *“Si tout est toujours effet de cette cause (a causa primeira), comme on n’en peut douter, quand ces effets ont-ils commencé? Quand la cause a commencé d’agir.”* (VOLTAIRE, 2006e p.314) . Seguindo a mesma linha de raciocínio, no *Pincipe d’Action* Voltaire diz: *“Que pourrait-on imaginer en effet de plus contradictoire qu’un Être essentiellement agissant qui n’aurait pas agi pendant une éternité (...)?”* (VOLTAIRE, 2006b p.375).

³⁵ Importante notar que Voltaire faz uma distinção entre a eternidade de Deus e a infinitude. A primeira parece ser uma característica temporal, enquanto a última, material. Deus se mostra como eterno, pois ele deve ter existido em todo tempo, desde sempre e antes de qualquer outro ser. Por outro lado, o que nos garante que Deus seja materialmente infinito? Visto que o vazio existe, como Deus poderia estar presente lá também, que é um nada? Deus está presente em tudo que é, no todo material, e não pode estar onde não há nada. *“Mais, s’il est dans ce que existe, peut-il être dans ce qui n’existe pas? (...) Mais je ne vois aucune raison pourquoi cet Être nécessaire serait infini. Sa nature me paraître d’être partout où il y a existence. (...) Dieu est présent partout, dit Clarke. Oui, sans doute, mais partout où il y a quelque chose, et non pas où il n’y a rien.”* (VOLTAIRE 2006b p.373/374).

Esta nova caracterização da criação divina, como dissemos, deriva da noção de atividade de Deus. O Deus geômetra que cria e ordena o mundo seguindo sua vontade livre será transfigurado em um Deus necessariamente agente, do qual toda criação emana, como na famosa figura do Deus sol. Para entendermos melhor esta mudança efetuada por Voltaire será necessário fazermos uma análise mais detida do *Il Faut Prendre un Parti, ou Le Principe d'Action*.³⁶

De início, o título da obra – *É Preciso Tomar um Partido* – nos passa a falsa impressão de que se seguirá uma discussão sobre política, mas o próprio autor nos adverte na diatribe que será uma discussão metafísica. É preciso tomar um partido, mas sobre uma “*petite bagatelle, de savoir s’il y a un Dieu.*” (VOLTAIRE, 2006b p.370). Logo no início do texto, já temos reiterada a importância que Voltaire dava à questão. Apesar de se referir a ela ironicamente como uma pequena bagatela, nosso autor reconhece a seguir que tal questão lhe interessa de fato e, ao que parece, ao leitor também.

Ainda sobre o título da obra, o que entender por *Principe d'Action*? Fiando-se, como de costume, na observação do mundo físico, o patriarca de Ferney toma como certo que a natureza é ação. Tudo age e reage, tudo é movimento, mas nada parece ser desordenado no mundo natural, visto que ele pode ser transcrito em leis matemáticas. Até mesmo a morte parece se apresentar como atividade. A grande questão que se coloca ao nosso autor é antes de saber se o mundo é atividade ou não - visto que pode-se chegar a tal conclusão pela simples observação – a de saber o que é este *princípio de ação*.

“*Tout est en mouvement, tout agit, et tout réagit dans la nature. (...) Tout est action, la mort même est agissante. Les cadavres se décomposent, se métamorphosent en végétaux, nourrissent les vivants qui à leur tour en nourrissent d’autres. Quel est le principe de cette action universelle?*” (VOLTAIRE, 2006b p.370)

³⁶ Talvez o primeiro problema que surja ao se fazer uma análise comparativa entre dois períodos de um autor nos quais percebemos uma diferença de posição, seja a tentativa de manter a coerência lógica entre as obras. No caso de Voltaire, parece-nos que o próprio autor não nos dá elementos suficientes para que esta empreita seja levada a cabo, a não ser que apelemos para algum tipo de explicação psicologizante, o que não pretendemos fazer aqui. Nossa análise se focará mais em mostrar as nuances dos argumentos e conclusões de nosso autor do que em justificá-las, visto que o próprio autor parece não se preocupar com estas justificações. No entanto, ainda nos é lícito perguntar e concluir, junto com Nascimento: “*Estaríamos diante de uma nova maneira de conceber a filosofia, que despreza a exigência de rigor e de coerência em favor do puro exercício da crítica? Ou deveríamos considerar Voltaire, tal como queria Condorcet, um apóstolo da razão e não um filósofo? Se fosse possível, certamente o homem do ‘hideux sourire’ estaria rindo dos nossos vãos tropeços.*” (NASCIMENTO, 1983 p.134)

Tendo em mente o que vimos até aqui sobre as investigações de Voltaire sobre Deus, não parece difícil deduzirmos que este princípio de ação é o Ser supremo. A título de recapitulação, sabemos que os atributos divinos são bem limitados: inteligência, liberdade e eternidade já nos foram apresentados nos textos jovens do autor e, em seus últimos textos, como dito acima, são acrescentados dois novos atributos: unidade e ação contínua. Sobre o primeiro, já expusemos o argumento que conduz Voltaire a esta conclusão. Veremos, agora, o que leva nosso autor ao segundo e mais importante novo atributo.

No *Principe d'Action* a imagem de Deus será posta por Voltaire como aquele que age sempre em toda a natureza, sendo uma espécie de motor constante. Este princípio de ação é “(...) *une intelligence unique, universelle e puissante qui agit toujours par des loi invariables.*” (VOLTAIRE, 2006b p.371). Se compararmos com a argumentação do autor nos textos mais jovens, vemos que neles, apesar de encontrarmos a mesma dependência no que diz respeito à criação, a natureza funciona como máquina, possuindo um estatuto autônomo, haja vista sua comparação com o relógio. Ou seja, o grau de ação de Deus no mundo parece ser muito maior nos textos da velhice do que naqueles da juventude de nosso autor. O Ser supremo passará de relojoeiro a maquinista do universo.

Dado que há movimento e atividade na natureza, deve haver um primeiro motor e um princípio de ação, que deve ser eterno e necessário. Ora, se este princípio de ação é eterno e necessário (argumento da cadeia de criação), ele deve ter agido desde sempre³⁷, pois, tendo Deus o poder de agir desde toda a eternidade, caso ele não agisse desde toda eternidade ele seria “*un Dieu indolent, le Dieu d'Epique, le Dieu qui n'est bon à rien.*” (VOLTAIRE 2006b p.375), ou ainda, como dito nas *Lettres de Memmius à Cicéron*, se Deus tivesse passado a eternidade sem agir Ele seria o grande Ser inútil.³⁸ Assim, Voltaire acaba por concluir que a matéria deve ser coeterna a Deus e o caos seria apenas uma “imaginação poética”.³⁹ Como

³⁷ Comparar este ponto com a nota 34. Se antes a ação de Deus dependia unicamente de sua vontade, o que configurava sua liberdade de ação, agora Voltaire parece exigir uma ação ininterrupta e eterna de Deus que seria derivada da própria caracterização Dele como essencialmente agente.

³⁸ Cf. VOLTAIRE, *Lettres de Memmius à Cicéron* cap. VIII

³⁹ A comparação entre esta postura de Voltaire e a concepção Materialista exposta por Diderot é inevitável. Nos *Diálogos entre D'Alambert e Diderot* e n' *O Sonho de Dalambert* Diderot expõe uma concepção materialista na qual toda matéria do universo, sendo eterna, se modifica em um processo contínuo de criação, degradação e mutação, de forma que o próprio mundo material daria conta de se

dito acima, a luta contra o ateísmo continuará sem cessar por parte de Voltaire, no entanto, o Deus da velhice se aproximará muito mais da concepção materialista do que aquele da juventude de nosso autor. A matéria será encarada como coeterna a Deus. Isso se dá pois, sendo Deus eterno e agente, seria absurdo supor que ele não agiu desde toda eternidade, portanto, a matéria – sendo fruto da ação de Deus – existiu com ele desde toda eternidade, conclusão que nos textos mais jovens de Voltaire aparecia como absurda. Todavia, tal postura não pode ser considerada uma postura ateia, pois por mais que a matéria seja coeterna a Deus, ela ainda está em sua dependência. Sua coeternidade é devida à necessidade de ação de Deus, ou seja, a matéria não é independente no sentido que os materialistas afirmavam. Ela não pode dar existência nem organizar a si mesma, mas dependem de Deus para isso. A coeternidade da matéria deriva do fato de que Deus é considerado como necessariamente agente.

Pode parecer, em um primeiro momento, que esta nova caracterização de Deus acaba por podar a liberdade divina, uma vez que Deus é constrangido a agir. No entanto, Voltaire mantém o caráter livre da criação e para isso ele usa um argumento semelhante àquele da cadeia de criação. Sendo Deus o primeiro motor, sua ação deve ser fruto de sua própria vontade livre, pois caso haja alguma outra determinação a não ser a própria vontade divina que O faça agir, essa determinação seria anterior a Deus, e Ele já não seria o primeiro motor, uma vez que seria levado a agir por essa outra determinação. Para Voltaire:

“Il est clair que cette suprême intelligence nécessaire, agissante, a une volonté, et qu’elle a tout arrangé parce qu’elle l’a voulu. Car comment agir et former tout sans vouloir le former? Ce serait être une pure machine, et cette machine supposerait un autre premier principe, un autre moteur.”
(VOLTAIRE, 2006b p.376)

Vimos até aqui que Voltaire opera consideráveis modificações na sua concepção de Deus em seus textos tardios em relação àqueles mais jovens. Apesar de manter algumas das características que já encontrávamos nos textos de juventude, como a inteligência, a eternidade e a liberdade, o autor do *Principe*

organizar sem a necessidade de se recorrer a um Deus. O que Voltaire nos apresenta no *Principe d’Action* se assemelha muito com a postura de Diderot, no entanto, não pode ser considerada uma posição materialista pois, por mais que a matéria seja eterna, ela não será eterna e independente, mas terá sua eternidade vinculada àquela de Deus. Para Voltaire a matéria ainda precisará de uma ação divina para que ela se organize e se desenvolva, não tendo este poder em si própria.

d'Action introduz alguns novos atributos divinos: Deus será também uno e necessariamente agente. Destes dois novos atributos, como já dissemos, o último será o mais importante, visto que é a partir dele que surgirá a mais significativa mudança na concepção de Deus deste período. Como também já salientamos, o Deus da velhice de Voltaire passará de relojoeiro para maquinista, ou seja, se antes Deus criava o mundo, o organizava e ele seguia agindo de acordo com as leis previamente estabelecidas pelo Ser supremo, agora Deus agirá no mundo o tempo todo, comandando-o e tendo um vínculo muito mais íntimo com as criaturas.

O homem, ao ser examinado por Voltaire, acabará por ser encarado com um ser passivo. Prazer e dor serão os motores iniciais da ação humana, desde o seio materno, no entanto, estes motores não podem ser produzidos pelo próprio homem, no sentido de que existem certos mecanismos naturais no homem que lhe permitem ter contato com estes móveis, que agem malgrado o próprio homem. O nível de passividade será tal que “*Nous ne pouvons donc rien par nous-mêmes, ni en bien ni en mal; nous ne sommes que les instruments aveugles de la nature.*” (VOLTAIRE, 2006b p.379)

Será justamente este aspecto passivo que permitirá a Voltaire observar que nosso grau de dependência em relação ao Princípio de Ação é enorme. Nossas afecções, bem como nossas ideias, não podem ser geradas a partir de nós, visto nosso caráter passivo em relação à natureza. Por maior que seja nosso esforço nunca poderemos criar uma sensação que já não exista em nós, nenhum tipo de prazer ou dor novos. Para confirmar sua afirmação, Voltaire apresenta o seguinte argumento: nunca sabemos qual será nossa próxima ideia e, se ela fosse, de fato, criação nossa, saberíamos. Até mesmo os sonhos se desenrolam durante o sono de uma forma independente de nossa vontade.⁴⁰ A conclusão parece inevitável para Voltaire: “*le principe universel d'action fait tout en nous*” (VOLTAIRE 2006b p.380). Não deve-se confundir este princípio de ação que age no homem com a alma, pois os problemas que vimos sobre este assunto anteriormente parecem permanecer no *Principe d'Action*. A alma continuará tão inacessível quanto antes, e sua definição permanecerá vaga. No entanto, o homem quer, age e pensa, o que, aos olhos de Voltaire, é mais que suficiente para convencê-lo que há um princípio de ação, por mais que ele não seja equivalente à alma. As dificuldades sobre o assunto

⁴⁰Cf. VOLTAIRE, *Il Faut Prendre un Parti* cap. IX

permanecem em grande número: o que entender pelo termo *alma*? Quando ela é alojada no homem e onde? Assim como não existem seres individuais chamados *ouvir*, *sentir*, *querer*, *andar* etc., que são apenas nomes usados para descrever certas ações que, estas sim, existem de fato, não poderia ser o termo *alma* usado apenas para descrever o princípio de ação que move o homem, ao invés de possuir existência como ser? Os problemas envolvidos na ideia de alma persistem, fazendo com que ela não possa ser afirmada com certeza como sendo aquilo que age no homem.

No capítulo XI do texto que estamos examinando, Voltaire introduz uma espécie de dilema, que servirá como mais um argumento a favor da ação constante de Deus no homem e da dependência deste em relação àquele. Vejamos, nas próprias palavras de Voltaire, como este dilema é apresentado:

“Il y a pourtant un principe d'action dans l'homme. (...) Si vous créez le mouvement, si vous créez des idées parce que vous le voulez, vous êtes Dieu pour ce moment-là; car vous avez tous les attributs de Dieu: volonté, puissance création. Or figurez-vous l'absurdité où vous tombez en vous faisant Dieu.

Il faut que vous choisissiez entre ces deux partis, ou d'être Dieu quand il vous plaît, ou de dépendre continuellement de Dieu. Le premier est extravagant, le second seus est raisonnable.” (VOLTAIRE, 2006b p.383)

O ocasionalismo de Malebranche será crucial na construção destes passos da argumentação Voltairiana. Nicolas Malebranche leva ao extremo a distinção entre corpo e alma desenvolvida por Descartes e acaba por afirmar que é impossível qualquer relação entre eles. Nosso espírito não perceberá, devido à distinção radical entre corpo e alma, nada de material, mas tão só as ideias, que devem estar presentes ao espírito no momento da percepção. Teremos então, segundo Malebranche, duas formas de percepção: a interna e a externa. A primeira seria a percepção de nossos próprios pensamentos, enquanto a segunda seria a percepção das ideias propriamente ditas, que são nosso meio de acesso ao mundo. Nas palavras de Malebranche

“Tout les choses que l'âme aperçoit sont de deux sortes, ou elles sont dans l'âme, ou elles sont hors de l'âme. Celles qui sont dans l'âme sont ses propres pensées, c'est-à-dire, toutes ses différentes modifications (...). Or notre âme n'a pas besoin d'idées pour apercevoir toutes ces choses de la manière dont elle les aperçoit, parce qu'elles sont au-dedans de l'âme (...). Mais pour les choses qui sont hors de l'âme, nous ne pouvons les apercevoir que par le moyen des idées. (MALEBRANCHE, 1979 p.321)

Aceitando a distinção radical entre matéria e alma, o mundo material não poderá agir diretamente na alma e só poderemos conhecer as coisas exteriores à alma através das ideias. Mas como elas se formam e são dadas à alma? A distinção radical efetuada por Malebranche nos impede de aceitar que as ideias se formem empiricamente, visto que o mundo material não pode agir de nenhum modo na alma. A alma também não pode formar as ideias por si mesma, pois não se pode pensar em algo de que já não possuímos alguma ideia, como é impossível, por exemplo, pensar em uma cor que nunca tivemos experienciado antes ou “(...) *de même qu’un peintre quelque habile qu’il soit dans son art, ne peut pas représenter un animal qu’il n’aura jamais vu, et duquel il n’aura aucune idée* (...)” (MALEBRANCHE, 1979 p.329). Devemos, portanto, já ter a ideia previamente em nossa alma para que possamos representá-la, não podendo ser ela criada unicamente a partir de nosso próprio pensamento.

Como não podemos criar as ideias por nós mesmos e não é possível que o mundo material as forme, Malebranche tomará Deus como a solução deste impasse. As ideias serão modificações na alma causadas pelo próprio Ser supremo, que se apresenta intimamente ligado à alma. O intelecto terá, portanto, um papel absolutamente passivo, apenas recebendo as ideias, que serão sempre distintas dele, impressas por Deus. Segundo Connell, em Malebranche “*L’âme ne peut que recevoir passivement les idées, précisément parce que les idées demeurent toujours distinctes d’elle comme sujet connaissant.*” (CONNELL, 1955 p.564)

A distinção entre a alma e as ideias, bem como o caráter passivo do entendimento representam o cerne da doutrina de Malebranche. Além destas duas características outros dois pressupostos são importantes para o autor: 1) Deus possui em si as ideias de todas as coisas e 2) Ele está tão intimamente ligado ao espírito que podemos afirmar que “*il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps.*” (MALEBRANCHE, 1979 p.338) No entanto, apesar desta ligação íntima entre Deus e os homens e do fato de ser Deus que nos provê de ideias, ainda assim não podemos conhecer Deus em sua essência.

Nesta breve análise da teoria de Malebranche ficam claras certas semelhanças entre ele e Voltaire. A ação constante de Deus sobre os homens e o caráter passivo do intelecto será aceito por ambos os autores. Apesar da formação

empirista de Voltaire, no capítulo IX do *Il Faut Prendre un Partis* percepções dos seres sensíveis são analisadas tendo em vista a formação das ideias. Se para Malebranche a influência do mundo material sobre as ideias é nula, para Voltaire permanecerá uma zona de penumbra entre nossas experiências empíricas e a formação das nossas ideias, permanecendo como certo apenas nossa passividade em relação à formação delas.

Quanto à essência divina, apesar do vínculo estreito entre Deus e a alma humana, ela será inacessível tanto para Malebranche quanto para Voltaire. Para o primeiro nossas ideias são vistas em Deus, que as possui todas, mas

“il faut bien remarquer qu’on ne peut pas conclure que les esprits voient l’essence de Dieu, de ce qu’ils voient toutes choses en Dieu de cette manière. L’essence de Dieu c’est son être absolu, et les esprits ne voient point la substance divine prise absolument, mais seulement en tant que relative aux créatures ou participable par elles.” (MALEBRANCHE, 1979 p.339)

Voltaire, por sua vez, continuará construindo sua visão de Deus a partir de fatos observáveis da natureza, continuando a analogia a ter um lugar importante em suas provas da existência de Deus. Na *Réponse au Système de La Nature* lemos o seguinte:

“C’est ainsi que nous pensons, vous et moi, qu’un tableau indique un peintre, qu’une maison annonce un architecte. Souvenez-vous de celui qui, en voyant des figures de géométrie tracées sur le sable, dit: Voilà des pas d’hommes. Les ouvrages de la nature sont le pas de Dieu.” (VOLTAIRE 2006a p.325)

Se a simples contemplação de obras humanas nos faz ver que elas foram frutos de uma criação deliberada, a contemplação da ordem presente na natureza deve nos garantir, por analogia, que a natureza é obra de um Ser não apenas inteligente, mas muito mais inteligente que o mais inteligente dos homens, visto que não somos capazes de reproduzir o mecanismo mais simples presente na natureza.

A física manterá sua posição de destaque nas predileções de Voltaire mas, sendo a natureza possuidora de segredos insondáveis, não podemos penetrá-la profundamente. A física se apresenta, então, como aliada para que possamos entender, mesmo que de forma limitada, esta natureza muda. É através da física que perceberemos a ordem e a constância das leis universais. A física, portanto,

será uma ferramenta para que possamos contemplar, em parte, a inteligência divina, mas nunca Sua essência.

Da análise que fizemos até aqui percebemos que Voltaire desenvolve significativas mudanças na sua concepção de Deus bem como na relação entre os homens e o Ser supremo ao compararmos seus textos de velhice com aqueles mais jovens. No *Principe d'Action* vemos que nosso autor parece se filiar sem muitas ressalvas à doutrina de Malebranche, o que dá ao homem um papel majoritariamente passivo no processo de formação de suas ideias. Além disso, outra mudança latente que percebemos nesta análise é a caracterização de Deus como essencialmente agente. Se nos textos mais jovens de Voltaire considerar a matéria como coeterna a Deus significava uma contradição, no *Il Faut Prendre un Parti* tal hipótese aparece, não apenas como aceitável, mas como a mais verossímil, sem que, no entanto, tal hipótese represente um materialismo, visto que a matéria é coeterna, mas dependente de Deus.

A mudança de perspectiva de nosso autor não é, no entanto, total. Certos pontos permanecem idênticos em seus textos de juventude e nos de velhice. A primazia da observação nos processos de investigação metafísica é um deles, bem como a verossimilhança como critério de escolha entre teorias. Pode-se considerar, até certo ponto, que o último destes pontos é derivado do primeiro, pois o limite de nossas capacidades, oriundo da empiria, não permite demonstrações no campo metafísico. Além destes dois pontos, outro aspecto que permanece na investigação sobre Deus na velhice de nosso autor é o problema em considerar Deus moralmente. Parece que ainda não temos elementos para encarar o Deus voltairiano como bom, mal, vingador ou recompensador. No entanto, como já adiantamos acima, este assunto terá um lugar de importância na obra do francês. Trataremos deste tópico a seguir.

4. O DEUS POLÍTICO

Até este ponto, nos esforçamos em mostrar como a imagem de Deus que Voltaire desenha acaba por concordar com as conclusões e consequências que nosso autor tira da questão sobre a alma. Esse Deus “magro” não punirá nem recompensará, afinal, ele parece ser amoral, ou melhor, não temos como atribuir a esta primeira imagem Deus, de forma argumentativa, nenhuma característica de moralidade, o que não conflita com uma alma finita e mortal.

No entanto, o Deus “magro” não é a única concepção de Deus que vemos na obra do francês. Nosso autor lançará mão de outra imagem de divindade que, esta sim, apresentará características morais, punirá e recompensará. Esse Deus moral ou, como me referirei a ele a partir daqui, esse Deus político desempenhará um papel importante na fundamentação e garantia das ações morais, bem como representará uma peça chave para se entender o papel da religião na obra de Voltaire.⁴¹

René Pomeau chega a se referir a Voltaire como “*L’apotre du theisme*” e a retratá-lo como um fundador de uma nova religião, um pregador. A religião de Voltaire, termo usado no título da obra de Pomeau, seria o seu deísmo transfigurado em teísmo justamente por que este segundo termo representa uma possibilidade de culto à divindade. Teísmo, segundo Pomeau, “*C’est le mot par lequel Voltaire définit son évangile*” (POMEAU, 1974 p.428)

Encontraremos no debate sobre o fundamento da moral no século XVIII dois grandes grupos que se enfrentaram: de um lado teremos os apologistas, que tentarão fundar a moral a partir de conceitos religiosos e por outro lado o grupo dos *philosophes* que lutarão por achar fundamentos morais laicos ou até mesmo ateus. Tal debate é apresentado de forma pontual e precisa na obra *L’éthique des Lumières* de Domenech e, para este autor

“*La question du fondement de la morale est désormais placée au coeur de la vive polémique à laquelle se livrent apologistes et écrivains des Lumières. En elle, chacun des deux camps croit tenir l’arme décisive qui lui permet de triompher en réduisant à néant toute l’argumentation adverse.*”
(DOMENECH, 1989 p.13)

⁴¹ Como veremos no decorrer de nosso texto, o Deus político se apresentará como um desdobramento do Deus metafísico, será uma discussão paralela à primeira e não uma evolução linear da figura de Deus na obra de Voltaire.

Em um dos campos desta batalha ferrenha teremos aqueles que pretendem fundar a moral na revelação, nas tradições religiosas e, sobretudo, na doutrina cristã. Os apologistas, como serão chamados os partidários da religião como fundamento moral, apresentarão como necessariamente vinculados a noção de virtude e a crença no Deus bíblico, sendo impossível para eles aceitar uma moral laica. Por outro lado, no campo dos *philosophes*, encontraremos aqueles pensadores que defendem um fundamento moral independente de religiões ou, até mesmo, da crença em Deus. Tal postura não é uma novidade do século XVIII, pois este tema já se encontra presente no século anterior, nos textos de Bayle, onde vemos posta em questão a possibilidade de uma sociedade composta apenas por ateus. Seria possível, em uma sociedade em que ninguém creia em Deus, que seus cidadãos tenham uma relação pacífica e virtuosa?

Para Bayle, contrariando os apologistas, o ateísmo não conduz, necessariamente, à corrupção dos costumes, visto que os homens agem mais segundo suas paixões do que segundo seus princípios. Assim, o fato de existirem princípios laicos ou religiosos na formação de um homem não garante um caráter vicioso ou virtuoso. O homem pode achar na própria natureza justificações suficientes para a ação moral, sem a necessidade de recorrer à revelação, e estas leis morais naturais se imporiam. Nas palavras do próprio Bayle, “*des athées peuvent distinguer entre le bien agréable, le bien utile et le bien honnête, et trouver dans la nature même, et non pas dans les opinions de l’homme, le fondement de ces trois espèces de bien*” (BAYLE, *Oeuvres Diverses de Mr. Pierre Bayle*, III – 412b, *apud* MORI, 1999 p.192)

Onde Voltaire se encaixará nesse debate? Se neste breve esboço que fizemos sobre a questão do fundamento da moral as posições antagônicas se apresentam bem delimitadas, o mesmo não pode ser dito de nosso autor. Voltaire não se filiará totalmente aos apologistas, pois, para ele, a moral não precisa estar necessariamente ligada à revelação mas, ao mesmo tempo, a figura divina terá um papel importante no processo de fundamentação das ações morais, a tal ponto que nosso autor considerará o ateísmo um grande perigo social.

Se, por um lado, Voltaire nos apresenta um Deus metafísico que é, muito provavelmente, amoral, por outro teremos o Deus político, que desempenhará um papel de fundamento e garantia das ações virtuosas e, para tanto, precisará

apresentar características morais. Vejamos como esta segunda imagem divina atua na obra de nosso autor. O primeiro ponto digno de nota é o caráter útil do Deus político. Ele será um recurso usado por Voltaire para garantir a manutenção da sociedade. Voltaire dirá:

“As nações ditas civilizadas, por terem sido más e infelizes em cidades, em vez de o serem ao ar livre ou em cavernas, não encontraram antídoto mais poderoso contra os venenos que devoravam a maioria dos corações do que o recurso a um Deus recompensador e vingador.” (VOLTAIRE, 2000 p.05)

Voltaire reforça esta afirmação logo adiante, no mesmo texto:

“Que outro freio podia, pois, ser posto à cupidez, às transgressões secretas e impunes, além da idéia de um senhor eterno que nos vê e que julgará até mesmo nossos pensamentos mais íntimos? Não sabemos quem foi o primeiro a ensinar aos homens essa doutrina. Se eu o conhecesse e tivesse a certeza de que ele não iria mais longe, de que não corromperia a medicina que apresentava aos homens, erguer-lhe-ia um altar” (VOLTAIRE, Ibid. id.)

Esse Deus, como nos sugerem as passagens acima, será usado como freio moral e será capaz de sondar os pensamentos dos homens, agindo através do temor da punição, mas como será essa punição? Uma vez que Voltaire luta contra a imagem do Deus religioso da tradição cristã, que para ele é fruto do fanatismo e da intolerância, poderá esse Deus político punir como o Deus cristão, ou seja, através do inferno? Se quisermos salvar a coerência entre este ponto e a questão da alma, parece evidente que o Deus político não poderá punir senão através de uma punição temporal, visto que para Voltaire a alma é, provavelmente, mortal.

Ainda sobre o inferno, no verbete homônimo do *Dicionário Filosófico*, o autor afirma que em toda antiguidade os judeus foram o único povo a renegar as penas de além vida, dando a toda punição um aspecto temporal e, após um debate imaginário entre um judeu escritor do pentateuco e o redator do próprio verbete, acusando o primeiro de negligência ao deixar de lado um recurso tão útil à sociedade como as ameaças de punição no inferno, Voltaire reforça ainda mais esse aspecto útil da punição divina nesta passagem, atribuída a um ministro huguenote: *"Meu amigo, acredito tão pouco como tu nas penas eternas; mas é bom que a tua criada, o teu alfaiate e até o teu procurador acreditem nelas."* (VOLTAIRE, 1973b p.228)

Esta última citação parece deixar evidente, além do caráter útil, o caráter artificial da crença nas punições eternas. Mas será este o único estatuto do Deus político de Voltaire? A resposta ainda permanece obscura.

Apesar do aspecto útil do inferno, o que Voltaire tenta fazer é chamar atenção para a relação estreita que há entre o temor da punição eterna e o fanatismo religioso. Além disso, a crença no inferno, num lugar onde as punições são eternas, parece ser problemática, uma vez que uma punição por toda eternidade seria muito maior que os crimes cometidos em vida.

Além desta primeira faceta da punição divina, o uso moral desta ideia - pelo menos a primeira vista - pode parecer inútil, pois o próprio autor nos apresenta outro recurso capaz de garantir a ação moral. Encontramos na própria letra de Voltaire indícios que nos permitem fundar uma moral racional que independe do Deus político, embora seja dependente do Deus metafísico. Seria a religião natural proposta por Voltaire.

Voltaire diz no cap. IX do Tratado de Metafísica:

"Na verdade, Deus não disse aos homens 'Eis as leis que de minha boca vos dou, para que vos governeis por ela' Mas fez no homem o que fez em muitos outros animais: deu às abelhas um instinto poderoso graças ao qual trabalham e se alimentam juntas, e deu ao homem certos sentimentos dos quais jamais poderá desfazer-se, vínculos eternos e primeiras leis da sociedade, previstas por Ele como forma de convivência humana. A benevolência por nossa espécie, por exemplo, nasceu conosco e age sempre em nós, a menos que seja combatida pelo amor próprio, que deve sempre vencê-la. Assim, um homem é sempre levado a auxiliar um outro quando nada lhe custa fazê-lo." (VOLTAIRE, 1973d p.87)

Ou seja, parece que Voltaire, nessa passagem, nos permite pensar em uma espécie de moral primitiva, independente da figura do Deus político, mas fundada apenas em uma lei natural racional gravada no homem como instinto, sem a necessidade de promessas de recompensa ou ameaças de punição.

Temos, então, duas vias de fundamentação moral até aqui: uma moral natural, impressa nos homens por Deus e a imagem do Deus que pune e recompensa, que garantiria as ações morais por meio do medo⁴². A primeira via

⁴² Estes dois fundamentos das ações morais não são necessariamente contrários ou conflitantes. Se a lei moral primitiva é um fundamento-princípio da ação moral, a imagem do Deus político funciona como fundamento-garantia desta mesma ação. Domenech explicita esta dicotomia de fundamentos na segunda parte de seu livro: "*Ainsi peut-on distinguer des fondements-principes, motifs avant l'acte, comme l'intérêt bien compris et le sentiment; ces notions représentent des principes moteurs de la morale. (...) Les fondements-garanties jouent un rôle préventif, dissuasif, mais aussi incitatif: la force*

parece derivar diretamente do Deus metafísico, sem a necessidade de vincular a Ele características de punição e recompensa, pois esse primeiro Deus, sendo inteligente, poderia vincular a moral natural ao homem através da própria racionalidade, tendo por objetivo a manutenção da espécie. Já o Deus político, para punir e recompensar deveria agir diretamente sobre a vida do homem, julgando-o de acordo com suas ações e pensamentos, ou seja, sendo um Deus agente e pessoal, que possui uma relação estreita com o ser humano. Surge então uma questão: Voltaire cria de fato neste Deus político? A questão não é sem importância, visto que encontramos nos textos de nosso autor uma construção argumentativa da figura do Deus metafísico, enquanto o Deus político é dado, ao que parece, historicamente, através de uma análise da religião e dos costumes, além de apresentar, pelo menos a primeira vista, uma imagem de puro embuste.

Qual será o estatuto ontológico desse Deus político? Ou, como René Pomeau coloca a questão: “*L’attachement de Voltaire à son ‘rémunérateur et vengeur’ ne serait-il donc, après tout, que la réaction instinctive de l’homme riche, préposant un gendarme divin à la garde de ses biens?*” (POMEAU, 1974 p.400). A fé teísta de Voltaire seria sincera ou apenas um meio para controlar o povo, uma garantia que visa apenas favorecer aqueles que, como o próprio Voltaire, se encontram em uma posição socialmente privilegiada?

Sabemos que desde os textos de juventude de Voltaire a imagem de Deus era comentada e problematizada, mas aquele Deus das *Cartas Inglesas* e dos *Elementos da Filosofia de Newton* era muito mais um Deus “cosmológico” do que moral. Esse Deus cosmológico, ou metafísico, é posto em cena por meio de provas e argumentações que corroboram sua existência e elencam um pequeno número de atributos. O Deus metafísico permanece em discussão até os textos de velhice do autor, ao contrário do Deus político, que parece apresentar uma solução mais simples e decisiva. No entanto, nos parece que a aparente simplicidade da questão não pode ser levada em conta como algo que diminua sua importância. Enquanto o Deus metafísico necessita de provas e argumentos intrincados para se sustentar, a fé e a utilidade servirão de meios para garantir o caráter vingador e recompensador do Deus político, que sempre aparecerá mesclado à necessidade de um fundamento moral e um freio para ação humana.

de dissuasion des lois, naturelles ou sociales brandit la menace d’un châtiment terrestre, d’une punition infligée par la nature ou par la société.” (DOMENECH, 1989 p.33)

A necessidade da crença nesse Deus político é algo que parece indubitável para Voltaire. A condição humana é tal que é preferível viver sobre todo tipo de superstição do que viver sem nenhum tipo de crença que sirva como freio moral.

“Tal é a fraqueza do gênero humano e tal é a sua perversidade que, indubitavelmente, é melhor que ele seja subjugado por todas as superstições possíveis, desde que não venham a causar assassinatos, do que viver sem religião. (...) Em qualquer lugar em que houver uma sociedade estabelecida, uma religião é necessária; as leis reprimem os crimes conhecidos, enquanto a religião se encarrega dos crimes secretos.” (VOLTAIRE, 2010 p.103)

No entanto, esse uso da religião e da crença em um Deus que pune não parece ser algo revelado, como exige a tradição cristã e nem, tampouco, fundado num discurso racional. A crença neste freio moral parece ser dada pela sua própria utilidade e historicamente.

“Ter-se-ia o Ser supremo revelado aos primeiros a dizerem que é necessário amar e temer um Deus, punidor do crime e recompensador da virtude? Não, é claro (...) mas em todas as nações houve homens com suficiente bom senso para ensinar essa doutrina útil, como houve homens que, pela força da sua razão, ensinaram aritmética, geometria e astronomia.” (VOLTAIRE, 2000 p.08)

Domenech frisa um momento da vida de Voltaire em que ele se mostra, em sua correspondência com Mme. du Defand, desconsolado e frustrado com a vida, além de dar indícios de hipocondria e uma sensação de morte iminente. Tendo estabelecido uma concepção materialista da alma e não aceitando sua imortalidade, a vida terrena torna-se *"nosso único e verdadeiro bem"* (DOMENECH, 1989 p.154). O aspecto mortal e finito da alma humana, como vimos acima, apenas ressalta esta fraqueza da qual Voltaire se queixa. Ele chega mesmo a ser considerado um niilista *avant la lettre* por Domenech, ao perceber a si mesmo como finito, como matéria mortal, como uma espécie de máquina cujo funcionamento nunca conheceremos totalmente. Ao perceber a curta duração da vida e o mecanismo dos seres, a existência propriamente dita perde sua cor e cria uma espécie de conflito existencial na mente de nosso autor:

“N’avez-vous jamais bien fait réflexion que nous sommes de purs machines? J’ai senti cette vérité par une expérience continue. Sentiments, passions, goûts, talents, manière de penser, de parler, de marcher, tout nous vient je ne sais comment, tout est comme les idées que nous avons

dans un rêve, elles nous viennent sans que nous nous en melions.”
(VOLTAIRE, 1978 T.VII p.634)

A crise depressiva de Voltaire, em certa medida, faz com que ele perceba a necessidade de um freio moral. Uma sociedade sem esperança e temor do castigo divino seria uma sociedade perigosa, uma vez que ela tome consciência de sua posição frágil no mundo. Eis o verdadeiro sentido do fundamento moral da imagem do Deus político de Voltaire. O perigo social da recusa de um Deus que pune e recompensa fica mais evidente quando tomamos a discussão no âmbito político. Aqui podemos ver, usando as palavras de Domenech, a “inadequação social do ateísmo”.

É possível uma sociedade de ateus? Voltaire, como era de esperar, responderá que não. O perigo social do ateísmo reside no fato de que, sem a figura de Deus, os homens dariam vazão a seus impulsos sem nenhum tipo de freio, a não ser as leis civis, que seriam eficazes apenas nos delitos públicos. O problema fica ainda mais grave quando considerado no âmbito do governo. Um rei ateu seria um mal muito maior do que aquele gerado a partir de um cidadão ateu, visto que é o próprio rei que cria as leis civis, ou que as sustenta, não podendo ser limitado nem mesmo por elas. Relembrando a passagem citada anteriormente, na qual Voltaire expõe a ideia da lei moral impressa por Deus nos homens, nosso autor faz uma ressalva. A lei moral é eficiente *“a menos que seja combatida pelo amor próprio”*. Voltaire dirá no verbete “Ateu, ateísmo” do Dicionário Filosófico:

“Por que razão é impossível uma sociedade de ateus? Porque se considera que os homens sem freio nunca poderiam fazer vida coletiva – viver juntos; que as leis nada podem contra os crimes secretos – ocultos; que faz falta um Deus justiceiro que castigue, neste mundo ou no outro, os malvados que conseguiram ludibriar a justiça humana.” (VOLTAIRE, 1973b p.110)

A posição de Voltaire, por mais frágil que pareça, se mantém como último recurso disponível para fundar a moral, seria um último suspiro de nosso autor para tentar salvaguardar o bem estar e a coesão sociais. Se o próprio interesse e os impulsos humanos são direcionados para ações ditas viciosas e tais ações são realizadas secretamente, sem que o estado tenha conhecimento delas, o que poderá garantir a ação moral? A crença num Deus vingador parece ser uma saída nesses casos. O homem crendo neste Deus seria coagido pelo medo da punição e

evitaria dar vazão a um instinto vicioso. No entanto, este freio moral parece estar condicionado a uma crença sincera.

Podemos notar que, tanto para Bayle quanto para Voltaire, pode-se fundar a moral, pelo menos em algum sentido, na própria natureza. A figura do ateu virtuoso de Bayle, ao agir segundo suas paixões, pode muito bem fundar uma moral sensível tendo o prazer e a dor como móveis de suas ações, visto que “(...) *le choix entre le bien et le mal moral est nécessairement accompagné de quelques épiphénomènes sensibles*” (MORI, 1999 p.196). As ações morais, para Bayle, serão acompanhadas de sensações de prazer ou sofrimento, o que parece suficiente para que o sujeito opte por aquelas ações que vão no sentido natural de preservação própria e de seus semelhantes. No entanto, apesar de Voltaire também considerar as leis naturais impressas no homem, ainda assim um fundamento garantia – Deus político – se faz necessário. A natureza humana é tal que nem sempre ela levará o indivíduo a agir moralmente.

Ao que nos parece, ao invés de considerarmos a figura do Deus político como uma segunda imagem de Deus, propriamente dita – o próprio Voltaire apresenta, como vimos, argumentos a favor da unicidade de Deus -, ela pode muito bem ser entendida como um conjunto de atributos atribuídos pela fé à imagem do Deus metafísico já estabelecido de forma segura por nosso autor. Se uma análise da natureza leva Voltaire a concluir que Deus é eterno, inteligente e poderoso, a história, bem como a necessidade social, levam o patriarca de Ferney a aceitar este Deus como justo, bom, vingador e recompensador.

A imagem do Deus político em Voltaire aparece, então, como uma profissão de fé. Nosso autor apresenta uma postura fideísta ao lançar mão dos atributos morais de Deus. Ao contrário do Deus metafísico, o Deus político não parece ser fundado em um discurso argumentativo, mas parece ser fruto de uma necessidade, parece ter um papel meramente utilitarista, mas que só será eficaz se for vinculado à fé.

Ao discutir o problema do mal, que está diretamente ligado à questão de Deus, Voltaire chega à seguinte conclusão: “*De quoi s’agit-il notre dispute? De consoler notre malheureuse existence*” (VOLTAIRE, 2006a p. 333). O bem estar do homem é o objetivo da discussão sobre o mal e Deus. Ora, lembremos que a metafísica possui limites bem estreitos para Voltaire, não há demonstração neste

âmbito e não podemos ter acesso à essência divina, portanto, a utilidade pode ser um bom critério para estabelecer a fé teísta - assim como na discussão sobre o Deus metafísico, na ausência de demonstração, o critério foi a verossimilhança. Considerando que a postura fideísta proporciona mais conforto do que a ateia, ela deve ser a escolhida dentre as duas. Tal crença é útil visto que “(...) *la croyance d’un Dieu a retenu quelques hommes sur le bord du crime: cet aveu me suffit*” (VOLTAIRE Ibid. Id.).

Temos, deste modo, uma justificação para a fé em um Deus vingador e recompensador, apoiada no próprio estatuto da metafísica de Voltaire, ao invés de uma fé cega, fruto de alguma revelação e aceita sem ponderação. Este Deus vingador, assim como o Deus metafísico, se coloca longe do Deus cristão. No verbete “Teísta”, Voltaire deixa claro que não temos acesso ao meio pelo qual Deus pune. Apesar da necessidade exigir um Deus vingador, nossa capacidade de entender seus procedimentos está longe de ser efetiva.

“O teísta não sabe como Deus castiga, como favorece, como perdoa; pois não é assaz temerário para se gabar de conhecer a maneira de agir de Deus; mas sabe que Deus age e que é justo. As dificuldades contra a Providência não abalam sua fé, pois são apenas grandes dificuldades que não constituem provas.” (VOLTAIRE, 1973b p.295)

A figura de Deus é, assim, garantida por duas vias distintas: a metafísica, que é aquela apoiada em sua físico-teologia, tendo por critério a verossimilhança e, por outro lado, a crença no Deus político é aceita como uma necessidade social e tem por critério a utilidade.

Podemos dizer, como conclusão geral deste ponto, que a imagem do Deus político surge a partir de uma necessidade social de fundamentação moral, sem que a divindade exposta por Voltaire se filie totalmente à tradição cristã, uma vez que ela não está necessariamente vinculada à noção de inferno e punição eterna. Por outro lado, vemos que Voltaire apresenta uma postura fideísta, ou seja, a efetividade do freio moral vinculado ao Deus político só será dada por meio da fé, mas uma fé distinta daquela gerada pelos dogmas. Podemos dizer que o Deus político de Voltaire é fruto de uma fé que surge da necessidade de manutenção social e historicamente, ao mesmo tempo em que ela é amparada nos limites impostos por Voltaire à metafísica, sem que isso represente uma duplicidade real de Deus, mas

apenas um novo conjunto de atributos que são elencados a Deus por uma via distinta daquela da análise da natureza.

5. CONCLUSÃO OU OS LIMITES DA METAFÍSICA DE VOLTAIRE

Nas questões sobre Deus e a alma apresentadas acima podemos notar algumas características da investigação de Voltaire que nos permitem impor limites ao método do autor e enquadrá-lo naquilo que será considerada a sua metafísica. Usemos, para isso, as duas questões trabalhadas até aqui como casos paradigmáticos e, através do percurso feito por Voltaire, elenquemos tais características.

Na questão da alma, nosso autor chega a conclusões materialistas (lembramos que seu materialismo não é radical), sendo mais provável que a alma humana, caso exista, exista em todos os animais, seja mortal e ligada à matéria e não tenha como essência o pensamento. Para chegar a tais conclusões, Voltaire tem sempre em vista o limite de nossas capacidades cognitivas bem como a filosofia empirista de Locke e, em nenhum momento, o autor aceita a existência da alma como algo certo, mas trabalha apenas por hipóteses.

Ao investigar Deus, percebemos que o francês utiliza uma espécie de físico-teologia, ou seja, se certifica da existência de Deus e de seus poucos atributos partindo de uma observação da própria natureza para, a partir disso, chegar às suas conclusões. Esta físico-teologia renderá uma imagem mirrada de Deus, com poucos atributos. O caráter moral de Deus será aceito por Voltaire apenas pela fé, que surgirá a partir de uma análise histórica e de uma necessidade de fundamento moral para as ações humanas.

Nas duas questões, dado que não há demonstração em metafísica, o critério de seleção das teorias é a verossimilhança, ou seja, a posição que se sustente com menos dificuldades deveria ser a escolhida, do contrário, não poderíamos optar por uma dentre várias posturas teóricas distintas.

Vimos que a imagem de Deus desenhada por Voltaire é extremamente limitada, e este limite é fruto, justamente, do seu método de investigação, que é o que tentaremos expor com mais detalhes neste capítulo. Esse ponto é importante, pois é o método de Voltaire que nos permitirá diferenciar a metafísica presente em sua obra, daquela que nosso autor descarta como vã e infrutífera. Tendo em vista o desenvolvimento das duas questões trabalhadas nos perguntamos: quais elementos encontramos nelas que as diferenciam da metafísica tradicional que Voltaire critica?

Pensamos que são quatro estes elementos: ausência de sistema, o caráter empírico-experimental, a utilidade da investigação e o estatuto da crença.

Sobre o primeiro elemento, Voltaire segue uma postura muito comum no séc. XVIII, que rejeita o assim chamado *espírito de sistema*.

Os sistemas metafísicos, sobretudo aqueles do século XVII, apresentavam uma concatenação de ideias interdependentes que, na maioria das vezes, partiam de princípios abstratos. No verbete *Systeme* da Enciclopédia, além dos princípios abstratos, o autor do verbete elenca mais dois tipos de princípios para os sistemas: “*des suppositions qu'on imagine pour expliquer les choses dont on ne sauroit d'ailleurs rendre raison*” e “*faits que l'expérience a recueillis, qu'elle a consultés & constatés*” (DIDEROT e D'ALAMBERT, 1765 verbete *Systeme*). Destes três tipos de sistema “*C'est sur les principes de cette derniere espece que sont fondés les vrais systèmes, ceux qui méritoient seuls d'en porter le nom*” (Ibid. Id.). Mas qual o fundamento desta recusa dos princípios abstratos e das suposições? Por que os sistemas filosóficos do século XVII assustavam tanto os pensadores das luzes?

Dois grandes expoentes da filosofia de sistema foram Espinoza e Descartes, os quais apresentavam um encadeamento de idéias que partiam de princípios gerais estabelecidos e caminhavam, a partir deles, para os particulares. Neste processo, muitas vezes, o caminho que o filósofo de sistema trilha não parte da experiência e da observação do mundo, fato este que faz com que Voltaire se refira aos sistemas nas *Cartas Inglesas* como o romance da alma, enquanto o novo método proposto para as investigações metafísicas e de filosofia natural consistia em analisar os fatos individuais, dados no mundo sensível para, a partir daí, chegar a princípios abstratos universais. Segundo Mota

“(…) no século XVIII, buscou-se uma outra concepção de verdade e de filosofia que possibilitou mais amplitude, mais liberdade, mais mobilidade, mais concretude e mais vivacidade, tanto à idéia de verdade quanto à noção de filosofia, renunciando a forma de dedução, derivação e explicação sistemática. O Iluminismo não se apoiou em Descartes para formar seu ideal de doutrina filosófica, mas em Newton cuja via de investigação não é a da dedução, e sim a da análise. É exatamente o newtonianismo que sustentará em grande medida o pensamento voltairiano. Voltaire confessa ver na filosofia de Newton uma doutrina filosófica passível de sofrer alterações, mas não de ser refutada.” (MOTA, 2010 p.28)

Símbolo da oposição entre a sã filosofia e a metafísica de sistema será a oposição entre Descartes e Newton.⁴³ Descartes representa, para Voltaire, aquele que escreveu o romance da alma, ou seja, o filósofo que partiu de princípios gerais abstratos, sem fundamento na experiência. Para Voltaire, o problema dos sistemas se encontra em seus pressupostos. A maioria deles representa para nosso autor devaneios imaginativos, por isso, romanescos, sem ter fundamentos empíricos no mundo. A imaginação de Descartes é tão fértil que Voltaire chega a afirmar que ela “*não pôde ocultar-se nem mesmo em suas obras filosóficas, cheias de comparações engenhosas e brilhantes*” (VOLTAIRE, 1973a p.30).

Podemos afirmar que Voltaire tenta aplicar no campo da metafísica o que Newton aplicou no campo da física. A revolução científica newtoniana que tanto admirou Voltaire apresenta, segundo Haag, duas características específicas que permitem e explicam o verdadeiro significado do *Hypotheses non fingo* – Não crio hipóteses – newtoniano. A primeira destas características é a exigência de que o objeto de estudo passe por experiências exatas, fazendo com que a teoria corresponda aos fenômenos observados.⁴⁴ A segunda característica consiste em uma “*sobriété philosophique qui consiste à tenter la synthèse des découvertes ‘sanctionnées’ et reconnues par toute la cité scientifique*” (HAAG, 2002 p.33). Estes dois elementos da ciência newtoniana podem ser traduzidos na supremacia da observação em relação à criação imaginativa dos sistemas filosóficos – juntamente com a preocupação de adequar teoria à observação – e no bom uso da tradição e do gosto na elaboração das teorias. Estes dois parâmetros serão usados por

⁴³ Interessante notar que esta oposição se estende para além do âmbito metafísico, refletindo na estética e na análise dos costumes. Os sistemas filosóficos, para Voltaire, são fruto de condições sociais bem específicas, as quais envolvem dois conceitos desenvolvidos pelo autor: gênio e gosto. O primeiro diz respeito à invenção, sendo ela “(...) o apanágio da genialidade” (BRANDÃO, 2008 p.27). O gênio é aquele que inova, cria algo engenhoso e sem precedentes. Já o gosto representa a força de toda uma tradição que serve, de certa forma, para reger o gênio, impedindo que sua criação seja totalmente desenfreada. Deste modo, “*Le génie conduit par le goût ne commettra jamais de fautes grossières (...)*” (VOLTAIRE, *Apud* BRASSAT, 1995 p.594). Do confronto destes dois conceitos Voltaire acaba por concluir que Descartes e seu sistema só poderia ser francês, enquanto Locke e Newton não teriam lugar senão na Inglaterra. A genialidade cartesiana é fruto de uma criação inovadora, porém isolada, e a sociedade francesa da época favorecia tal tipo de criação ao dificultar o diálogo entre filósofos e artistas. Por outro lado, a Inglaterra com sua eficaz Academia de Ciência e por não ter seus pensadores perseguidos a ponto de serem obrigados a fugir do país, favorecia a atuação do gosto sobre o gênio, fazendo com que a força da tradição lapidasse as criações através do diálogo entre as diferentes correntes. Disso se explica o fato de que os sistemas filosóficos geralmente não dialogam, mas se apresentam como “ilhas teóricas” distantes umas das outras. Cf Haag, E. M. *Voltaire: Du Cartésianisme aux Lumières* e Brandão R. *A Ordem do Mundo e o Homem: Estudos Sobre Metafísica e Moral em Voltaire*.

⁴⁴ Cf. HAAG, 2002 p.30

Voltaire na sua crítica aos sistemas filosóficos do século XVII e na escolha dele por Newton em detrimento de Descartes.

A partir deste primeiro elemento de diferenciação, podemos passar ao segundo: o caráter empírico-experimental da filosofia de Voltaire. Neste ponto, veremos claramente o peso que a influência inglesa exerceu em nosso autor.

Como dissemos acima, o método newtoniano permitiu que fosse realizada uma inversão no caminho da metafísica através da crítica aos sistemas filosóficos. A árvore do saber de Descartes foi invertida. A metafísica que antes era a raiz que sustentava a árvore passa a ser, como diz Paolo Cassini (1995), no máximo sua flor inodora. Ora, com esta inversão, vemos que a investigação empírica ganha primazia no processo de conhecimento, uma vez que todo saber seguro partirá de dados individuais observáveis no mundo. Isso fica claro na investigação sobre Deus, ao percebermos que tudo que é afirmado sobre o Ser supremo parte da observação da própria natureza.

Um século antes, Bacon e Locke já preparavam o terreno para que a assim chamada *filosofia experimental* germinasse, e Voltaire, durante o período de seu exílio na Inglaterra, teve contato com a obra destes filósofos, passando a incorporar alguns elementos da filosofia inglesa em seus textos. Essa postura empirista faz com que surja uma limitação em sua investigação: a metafísica não pode mais ser desregrada a ponto de versar sobre assuntos que estão além de nossas capacidades. Tudo que nosso autor fala sobre Deus e sobre a alma respeita certos limites de nosso conhecimento que são intransponíveis. Vemos, desta forma, que na própria crítica aos sistemas metafísicos já se encontra, de algum modo, este segundo ponto de delimitação da metafísica de Voltaire. Na própria inversão no caminho da investigação já estão implícitos a empiria e a limitação do conhecimento. Voltaire relaciona de forma estreita estes dois elementos:

“Mas não é suficiente estarmos convencidos de que todas as nossas ideias no vêm pelos sentidos. Nossa curiosidade leva-nos também a querer conhecer como elas nos vêm, e, assim, todos os filósofos escreveram belos romances, o que lhes teria sido poupado se tivessem examinado com boa fé os limites da natureza humana. Quando não temos o apoio do compasso da matemática e nem do archote da física, é certo que não podemos dar um só passo.” (VOLTAIRE, 1973d p.75)

A herança inglesa, representada por Bacon e Locke, fará com que Voltaire se preocupe com o que será, para nós, o terceiro elemento de distinção: a utilidade do conhecimento. Tendo em vista que a observação e a análise dos fatos são o caminho e o guia que leva o *philosophe* através de sua investigação e, por consequência, considerando que todo conhecimento é limitado podemos perguntar: até que ponto as investigações que são frutos da curiosidade humana, como dito por Voltaire na citação acima, são dignas de serem levadas a cabo? Segundo Mota “*Voltaire critica as honrarias atribuídas às discussões inúteis em detrimento das descobertas de uso para os homens*” (MOTA, 2010 p.55). Como, então, saber o que é útil ao homem?

Toda questão da metafísica que Voltaire considera sã acaba por desembocar numa moral. Mas, por mais que toda investigação de Voltaire tenha por horizonte as questões morais, isso não faz com que a metafísica seja posta totalmente de lado. A resposta à nossa última questão é dada pelo próprio Voltaire no *Tratado de Metafísica*:

“Devemos examinar o que é a faculdade de pensar nessas diferentes espécies de homem, como lhes vêm as idéias, se tem uma alma distinta do corpo, se essa alma é eterna, se é livre, se tem virtudes e vícios, etc. Entretanto, a maioria dessas noções dependem da existência ou da não-existência de um Deus. É preciso, creio, começar sondando o abismo desse grande princípio. Despojemo-nos, agora mais do que nunca, de toda paixão e de todo preconceito e vejamos de boa fé o que nossa razão pode ensinar-nos sobre a questão: Existe ou não existe um Deus?” (VOLTAIRE, 1973d p.69)

Percebemos que Voltaire lista certos assuntos que o homem deve investigar. A origem das idéias e a moral estão presentes entre eles. No entanto, todas estas questões se encontram subordinadas à investigação sobre a existência de Deus, ou seja, uma investigação metafísica se coloca como base e ponto de partida para que possamos chegar a outros assuntos importantes para o homem. Essa hierarquia das questões se reflete no próprio plano da obra citada. A primeira das investigações exposta no *Tratado* é, justamente, sobre Deus, seguida pela origem das ideias, a alma e, só depois das questões metafísicas, nosso autor tratará do homem em sociedade e da moral.

Novamente, neste ponto, podemos derivar esta crítica de Voltaire em relação à utilidade da crítica aos sistemas. Qual utilidade teriam os sistemas

metafísicos para o homem? Qual a função deles para a vida prática? A passagem final do *Cândido* parece, de certa forma, apresentar ironicamente esta questão no momento em que Cândido responde Pangloss, personagem caricato que representa um filósofo adepto do sistema do otimismo de Leibniz:

“ – Todos os acontecimentos – dizia às vezes Pangloss a Cândido – estão devidamente encadeados no melhor dos mundos possíveis; pois, afinal, se não tivesses sido expulso de um lindo castelo, a pontapés no traseiro, por amor da Srta. Cunegundes, se a Inquisição não te houvesse apanhado, se não tivesses percorrido a América a pé, se não tivesses mergulhado a espada no barão, se não tivesses perdido todos os teus carneiros da boa terra de Eldorado, não estarias aqui agora comendo dove de cidra e pistache.

- Tudo isso está muito bem dito – respondeu Cândido - , mas devemos cultivar nosso jardim.” (VOLTAIRE, 1980 p.236)

Não devemos, no entanto, pensar que o jardim de Cândido representa uma total recusa da metafísica a favor da vida absolutamente prática, como nos diz Brandão: “*Contudo, considerando o conjunto dos textos de Voltaire, o resultado de Candido não significa um abandono completo da filosofia em favor do trabalho (...). Cabe afirmar mais uma vez que boa parte da filosofia está preservada*” (BRANDÃO, 2008 p.225), o que nos leva a pensar que a metafísica regrada, após a crítica de Voltaire, permanece. No entanto, o que a passagem nos mostra é que as filosofias de sistema não parecem se encaminhar para um objetivo prático, ou que atue de forma direta na vida do homem.

Por fim, falaremos do último elemento de distinção da metafísica sadia de Voltaire: o estatuto da crença.

Uma vez aceito que não podemos falar com segurança daquilo que está além de nossos limites, será que aquilo que se apresenta a nós em uma teologia natural, que parte da investigação do mundo, pode ser passível de uma demonstração? Voltaire dirá que não.

Demonstração, em sentido estrito, serão apenas aquelas da matemática e da geometria.⁴⁵ O que, então, fará Voltaire escolher uma posição teórica dentre

⁴⁵ Além das verdades geométricas e matemáticas, vemos no verbete “Certo, Certeza”, do Dicionário Filosófico, que Voltaire também considera como demonstrável a certeza de nossos sentimentos e de nossa própria existência. Ele dirá: “*Existo, penso, sinto a dor; tudo isso será tão certo como uma verdade geométrica? Sim. Por quê? É que tais verdades provam-se pelo mesmo princípio de que uma coisa não pode ser e não ser ao mesmo tempo. Não posso, ao mesmo tempo, existir e não existir, sentir e não sentir. Um triângulo não pode, ao mesmo tempo, ter cento e oitenta graus, que é a soma de dois ângulos retos, e não os ter. A certeza física da minha existência, do meu sentir, e a*

tantas? Serão a *verossimilhança* e a *utilidade*. Percebemos que nos debates sobre Deus e sobre a alma, Voltaire assumirá posições, mesmo que elas não sejam pautadas em uma demonstração, não caindo num ceticismo completo. A necessidade de se tomar um partido em questões metafísicas permanece, até mesmo no título de uma de suas últimas obras. *Il Faut Prendre un Parti* reflete a preocupação de nosso autorem se posicionar diante de tais questões, visto que elas são, como mostramos, a base sob a qual se desenvolverão as investigações morais, que são o horizonte da filosofia voltairiana.

À primeira vista, esta postura de Voltaire pode parecer frágil ou pouco fundamentada, mas o próprio autor justificará sua posição no verbete “Certo, Certeza” do *Dicionário Filosófico*. Grande parte dos conhecimentos da vida humana, que tomamos como certos, na verdade não podem ser demonstrados, e possuem a mesma natureza do conhecimento sobre Deus. O caráter provável da crença, sua verossimilhança, parece ser suficiente para tomarmos um partido, afinal, grande parte dos conhecimentos da vida humana é dessa forma.

Voltaire nos diz neste mesmo verbete:

“... ‘então não tendes a certeza de que Pequim existe? Não tendes já visto sedas de Pequim? Pessoas de diferentes países, de diferentes opiniões, e que escreveram com violência umas contra as outras, proclamando todos a verdade de Pequim, não vos asseguram a existência dessa cidade?’ Responderei que é coisa extremamente provável que haja agora uma cidade de Pequim...” (VOLTAIRE, 1973b, p. 124)

O que direciona a escolha de Voltaire é, então, seu caráter provável, sua verossimilhança, que será obtida através de um constante embate entre posições opostas. Aquela que se sustentar com um menor número de dificuldades será a escolhida por nosso autor. Devemos notar, no entanto, que a verossimilhança é mais do que apenas um resultado mecânico de um confronto de opiniões. Considerando que um dos critérios expostos anteriormente – recusa dos sistemas – exige a correspondência entre a teoria e os fenômenos observados, podemos ver que a verossimilhança surge de ponderações precisas e de reflexão, não sendo simplesmente uma posição mais fácil de aceitar ou mais conveniente, mas sim fruto de uma investigação séria.

certeza matemática têm, por isso, o mesmo valor, embora sejam dum gênero diferente.” (VOLTAIRE, 1973b p.124).

Já no que diz respeito ao Deus político, o critério de seleção de Voltaire será a utilidade. O âmbito político também não será passível de demonstração e Voltaire desenvolverá o conceito do Deus vingador e recompensador através da análise da história. Como vimos, a crença na figura do Deus político se dá pela sua utilidade que é apresentada por meio de exemplos históricos.

Vemos, então, que existe uma crítica à metafísica na obra de Voltaire, porém, para fazer tal crítica Voltaire delimita bem aquela metafísica infrutífera e a separa da filosofia sã, que será aquela derivada de uma investigação empírica, que reconhece seus limites, enquanto a metafísica rejeitada por ele será, sobretudo, aquela do século XVII, que edifica sistemas partindo de princípios abstratos gerais. Além desta recusa dos sistemas, podemos concluir que a metafísica sadia que Voltaire apresenta se relaciona com um fim moral, com um caráter útil ao homem, diferente das filosofias infrutíferas, que representam um saber fechado, uma filosofia de gabinete, distante da atividade.

Podemos concluir, também, pelas questões analisadas, que Voltaire apresenta um pequeno número de saberes seguros (de acordo com seu critério estabelecido de crença) a partir das investigações sobre Deus e alma, não sendo a metafísica apenas desconstruída ou negativa, mas, se bem desenvolvida, digna de prover saberes úteis e firmes à moral do homem. A limitação das conclusões de Voltaire não faz do autor um cético total, visto que ele chega a algo positivo, mas apenas o afasta de exageros e extrapolações teóricas que levariam sua metafísica a regiões inseguras e incapazes de fundar conhecimentos firmes.

6. APÊNDICE: É preciso tomar um partido ou o princípio de ação

Introdução à presente tradução

Escolher um texto de Voltaire como representante de uma temática específica pode não ser tarefa fácil. Diante da enorme quantidade de textos de sua autoria – muitos deles em processo de reedição – podemos nos sentir soterrados por uma avalanche de ideias e, o que dificulta ainda mais tal tarefa, é o fato de os assuntos aparecerem misturados em várias de suas obras. No *Tratado de Metafísica*, além de metafísica discute-se moral; em *Deus e os Homens* a temática é religião, mas também história e, como que para tornar a avalanche de ideias mais violenta, temos o *Dicionário Filosófico*, onde Voltaire discute desde o uso de vacinas até questões metafísicas das mais intrincadas.

O leitor poderá pensar, diante deste quadro, que uma leitura sistemática das obras do Patriarca de Ferney é impossível ou quase impossível, o que não condiz com a verdade. Apesar desta aparente “desordem”, encontramos vários caminhos convergentes na obra de Voltaire e alguns textos que podem sim representar textos paradigmáticos dentro de sua imensa obra. O *É preciso tomar um partido ou O princípio de ação* é um destes textos por dois motivos que, de algum modo, se entrelaçam.

Em primeiro lugar temos a própria temática do texto. Nele é feita uma retomada de assuntos que abalaram o espírito de Voltaire desde sua juventude. Questões metafísicas (sobretudo Deus) são analisadas novamente e discutidas de forma pontual. Esta temática, como era de se esperar pelo que dissemos, não é a única presente da obra, pois vemos também discussões sobre religião, costumes e política, mas sem que o fio condutor principal (a metafísica) deixe de alinhar todo o texto.

O segundo ponto que torna *O princípio de ação* um texto que podemos considerar paradigmático é sua datação. Voltaire escreveu este texto em 1772, apenas seis anos antes de sua morte, ou seja, é um escrito de maturidade de nosso autor, podendo mesmo ser considerado um verdadeiro testamento metafísico de Voltaire, pois é a obra em que ele expressa sua opinião final sobre as querelas ali discutidas. Estas duas características do *Princípio de ação* nos pareceram

suficientes para que ele fosse o escolhido dentre tantos outros textos para ser traduzido além, é claro, do fato de não encontrarmos uma versão deste texto em língua portuguesa.

Esperamos que o leitor possa encontrar na presente tradução uma luz ou um fio condutor em meio àquela avalanche de ideias.

Um último comentário ainda é necessário: tomamos como base para nossa tradução uma versão francesa do texto publicada no volume sobre Voltaire da coleção *Le monde de la Philosophie*, pela editora francesa Flammarion.

Diatrise⁴⁶

Não é entre a Rússia e a Turquia que se trata de tomar um partido; pois estes dois estados farão a paz cedo ou tarde⁴⁷ sem que eu me intrometa.

Não se trata de se declarar por uma facção inglesa contra outra facção; pois em pouco tempo elas irão desaparecer para dar lugar a outras.

Eu não procuro fazer uma escolha entre os cristãos gregos, os armênios, os eutiquianos, os jacobistas,⁴⁸ os cristãos chamados papistas, os luteranos, os calvinistas, os anglicanos, os primitivos chamados quakers, os anabatistas, os jansenistas, os molinistas, os socinianos, os pietistas e tantos outros *istas*. Eu quero viver honestamente com todos estes senhores quando os encontrar, sem jamais disputar com eles; pois não há um só que, quando tiver um escudo para compartilhar comigo, não saiba perfeitamente sua conta, e que consinta em perder um óbolo pela salvação de minha alma ou da sua própria.

Não tomarei partido entre os antigos parlamentos da França e os novos⁴⁹, pois, em poucos anos, isso não será mais questão.

⁴⁶ Em seu último manuscrito, diz Beuchot, Voltaire tinha assim corrigido o título: *É preciso tomar um partido, ou Do princípio de ação e da eternidade das coisas, por Abade Tilladet*. (N. da Ed. Francesa)

⁴⁷ E assim fizeram em julho de 1774 (N. da Ed. Francesa)

⁴⁸ Armênios, eutiquianos, jacobistas: cristãos adeptos do monofisismo, heresia que privilegia a natureza do Cristo em detrimento a sua natureza humana (5º e 6º sec.). Eles tinham por inimigo santo Efrém, patriarca de Atíquia, citado algumas linhas a frente. (N. da Ed. Francesa)

⁴⁹ Chanceler desde 1770 após a expulsão de Choiseul, Maupeou exilou em 1771 cento e trinta parlamentares parisienses e criou um novo parlamento formado de juizes assalariados e revogáveis. Voltaire foi o único dentre os *philosophes* a aplaudir este golpe contra o antigo parlamento de Paris. (N. da Ed. Francesa)

Nem entre os Antigos e os Modernos⁵⁰, visto que este processo é interminável.

Nem entre os jansenistas e os molinistas, pois eles não são mais⁵¹, graças a Deus, que cinco ou seis mil volumes tão inúteis quanto as obras de são Efrém.

Nem entre as óperas bufas francesas e as italianas⁵², pois isto é um assunto de fantasia.

Não se trata aqui senão de uma pequena bagatela, de saber se há um Deus⁵³; é o que vou examinar muito seriamente e com muita boa fé, pois isto interessa a mim e também a vós.

1. Do princípio de ação

Tudo está em movimento, tudo age, e tudo reage na natureza.

Nosso sol gira em torno de si mesmo com uma rapidez que nos admira; e os outros sóis giram da mesma forma, enquanto uma multidão inumerável de planetas roda em torno deles em suas órbitas e o sangue circula mais de vinte vezes por hora nos mais vis de nossos animais.

Uma palha que o vento leva tende, por sua natureza, na direção do centro da Terra, como a Terra gravita para o Sol, e o Sol para ela. O mar deve às mesmas leis seu fluxo e seu refluxo eternos. É pelas mesmas leis que os vapores que formam nossa atmosfera escapam continuamente da terra e voltam a cair como orvalho, como chuva, como granizo, como neve.

Tudo é ação, a morte mesma é agente. Os cadáveres se decompõem, se metamorfoseiam em vegetais, alimentam os vivos que, por seu turno, alimentam outros. Qual é o princípio desta ação universal?⁵⁴

⁵⁰ Alusão à “Querela dos antigos e dos modernos”, particularmente viva entre 1687 e 1697. (N. da Ed. Francesa)

⁵¹ Dissolvida na França em 1764, a companhia dos Jesuítas (ou molinistas) foi suprimida pelo papa em escala mundial em 1773. (N. da Ed. Francesa)

⁵² Alusão à “Querela dos Bufões” (do nome da trupe italiana de Manelli). (N. da Ed. Francesa)

⁵³ Voltaire se inspira talvez em um verso do poeta latino Perse. Eis a tradução do verso citado aproximadamente segundo as *Sátiras* (II, 17 – 18): “Que pensas tu de Júpiter? É a última coisa que me preocupa.”. (N. da Ed. Francesa)

É preciso que o princípio seja único. Uma uniformidade constante nas leis que dirigem a marcha dos corpos celestes, nos movimentos de nosso globo, em cada espécie, em cada gênero de animal, de vegetal, de mineral, indica um só motor. Se houvesse dois, eles seriam ou diversos, ou contrários, ou semelhantes. Se fossem diversos, nada se corresponderia; se fossem contrários, tudo se destruiria; se fossem semelhantes, seria como se não houvesse mais que um, seria um duplo emprego.

Eu confirmo esta ideia de que não pode existir mais que um só princípio, um só motor, ao me atentar para as leis constantes e uniformes da natureza inteira.

A mesma gravitação penetra em todos os globos e os faz tender uns para os outros em razão direta, não de suas superfícies, o que poderia ser efeito da impulsão de um fluído, mas em razão de suas massas.⁵⁵

O quadrado da revolução de todo planeta é como a raiz do cubo de sua distância ao Sol⁵⁶ (e isso prova, de passagem, que Platão tinha adivinhado, eu não sei como, que o mundo é obra do eterno geômetra).

Os raios de luz têm sua reflexão e sua refração em toda a extensão do universo. Todas as verdades matemáticas devem ser as mesmas na estrela Sirius e em nossa pequena morada.

Se eu olho para o reino animal, todos os quadrúpedes, os bípedes que não tem asas, perpetuam a espécie através da mesma cópula; todas as fêmeas são vivíparas.

Todos os pássaros fêmeos põem ovos.

Em toda espécie, cada gênero se reproduz e se alimenta uniformemente.

⁵⁴ Esta postura que Voltaire apresenta neste parágrafo se aproxima muito do materialismo de Diderot, no qual a natureza passa por ciclos de mutação, sempre se readaptando e se modificando a tal ponto em que o autor chega a afirmar que da matéria mineral pode surgir vida, uma vez que a primeira sirva de alimento a algum ser. No entanto, Voltaire não cairá no materialismo, pois ele apelará a um princípio supremo (Deus) para garantir as leis da mutação da matéria, enquanto Diderot afirmará que ela pode se modificar por si mesma. Cf. Diálogo entre D’Alambert e Diderot, O sonho de D’Alambert e Continuação do Diálogo. (N. do T.)

⁵⁵ O fluído rejeitado nesta passagem é uma referência à física cartesiana, que afirmava um universo pleno e preenchido por matéria (éter) não dando possibilidade ao vazio. Voltaire recusa essa física em favor da newtoniana, pois ele acredita que a primeira leva ao ateísmo, uma vez que, sendo o mundo pleno e preenchido por matéria, ela é necessária e, portanto, não pode ser criada. (N. do T.)

⁵⁶ Alusão à terceira lei de Kepler. (N. da ed. Francesa)

Cada gênero vegetal tem o mesmo fundo de propriedades.

Decerto, o cavalo e a aveleira não combinaram de nascer e crescer do mesmo modo, assim como Marte e Saturno não têm inteligência por observar as mesmas leis. Há, pois, uma inteligência única, universal e poderosa que age sempre por leis invariáveis.⁵⁷

Ninguém duvida que uma esfera armilar⁵⁸, as paisagens, os animais desenhados, as anatomias em cera colorida sejam obras de artistas habilidosos. Seria possível que as cópias fossem frutos de uma inteligência e os originais não? Essa única ideia me parece a mais forte demonstração⁵⁹, e eu não concebo como podemos combatê-la.

2. Do princípio de ação necessário e eterno

Este motor único é muito poderoso, pois ele dirige uma máquina muito vasta e complicada. Ele é muito inteligente, pois a menor mola desta máquina não pode ser reproduzida por nós, que somos inteligentes.

Ele é um ser necessário, pois sem ele a máquina não existiria.

Ele é eterno, visto que não pode ser produto do nada, que não sendo nada, não pode nada produzir; e como existe algo, está demonstrado que algo existe desde toda eternidade. Esta verdade sublime tornou-se trivial. Tal foi, em nossos dias, o impulso do espírito humano, malgrado os esforços que nossos mestres da ignorância fizeram durante tantos séculos para nos embrutecer.

⁵⁷ A ordem e os fins expressos na natureza e acessíveis a nós por meio da observação leva Voltaire à imagem do Deus metafísico, que cria e ordena a natureza segundo sua vontade. Ver p.30 - prova da existência de Deus pela ordem e fins. (N. do T.)

⁵⁸ Instrumento usado em astronomia, semelhante a um globo, feito de anéis de metal. (N. do T.)

⁵⁹ Apesar do uso do termo “demonstração” nesta passagem, Voltaire será muito claro quanto às demonstrações em metafísica. Ver p.68. (N. do T.)

3. O que é este princípio?

Não posso demonstrar a existência do princípio de ação, do primeiro motor, do Ser supremo, por meio da síntese, como o Dr. Clarke⁶⁰. Se este método pudesse pertencer ao homem, Clarke seria digno, talvez, de empregá-lo. Mas a análise me parece mais afeita às nossas falíveis concepções. É apenas subindo o rio da eternidade que eu posso tentar chegar à sua fonte.⁶¹

Tendo, então, conhecido, pelo movimento, que há um motor; tendo provado pela ação que há um princípio de ação, eu procuro o que é este princípio universal; e a primeira coisa que eu entrevejo com uma secreta dor, mas com uma resignação absoluta, é que, sendo uma parte imperceptível do todo, sendo, como diz Timeu, um ponto entre duas eternidades, seria impossível a mim compreender este grande todo e seu mestre que me absorve por toda parte.

No entanto, eu me tranquilizo um pouco ao ver que me é dado medir a distância dos astros, conhecer o curso e as leis que os retêm em suas órbitas. Digo a mim mesmo: “Talvez conseguisse me servir de boa fé de minha razão, até encontrar algum clarão de verossimilhança que me esclareça nesta profunda noite da natureza. E se este pequeno crepúsculo que eu procuro não pode me aparecer, eu me consolarei ao sentir que minha ignorância é invencível, que os conhecimentos que me são interditados são certamente inúteis para mim, e que o grande Ser não me punirá por querer conhecê-lo e não ter conseguido.”⁶²

⁶⁰ Em seu *Tratado da existência e dos atributos de Deus*, Clarke deduziu a necessidade de Deus a partir da ideia de sua eternidade. Voltaire resumiu brevemente sua demonstração no capítulo 2 do *Tratado de metafísica*, permanecendo cético quanto ao valor da argumentação: “Eu não creio que haja demonstração propriamente dita da existência deste ser independente da matéria. Eu me recordo que não deixei de embarçar um pouco o famoso doutor Clarke quando lhe disse que não podemos chamar demonstração um encadeamento de ideias que deixam sempre dificuldades (...). Eu creio nesta verdade, mas creio como o que é mais verossímil.” (carta a Frederico III do mês de abril, 1737). (N. da Ed. Francesa)

⁶¹ Ao invés de Voltaire partir de princípios abstratos gerais, ele prefere seguir o caminho da análise e da observação para que, a partir de dados individuais, ele chegue aos princípios. Esta opção é fruto de uma recusa dos sistemas metafísicos. (N. do T.)

⁶² A figura de Locke será emblemática na obra de Voltaire, pois ele representa o bom senso filosófico que é capaz de reconhecer os limites da investigação e do intelecto humano. Tais limites devem ser a fronteira entre aquilo que sou capaz de conhecer, portanto, aquilo que me é lícito conhecer, e aquilo que não sou capaz de conhecer, que seria apenas especulação vazia. (N. do T.)

4. Onde está o primeiro princípio? Ele é infinito?

Não vejo o primeiro princípio motor inteligente num animal chamado homem quando ele me demonstra uma proposição de geometria, ou quando ele levanta um fardo. No entanto, julgo invencivelmente que há nele um tal princípio, por mais subalterno que ele seja. Não consigo descobrir se este primeiro princípio está em seu coração, ou em sua cabeça, ou em seu sangue, ou em todo o seu corpo. Do mesmo modo, pressenti um primeiro princípio da natureza, vi que é impossível que ele não seja eterno. Mas onde está ele?

Se ele anima toda existência, ele está, pois, em toda existência: isso me parece indubitável. Ele está em tudo o que é, como o movimento está em todo corpo de um animal, se podemos nos servir desta miserável comparação.

Mas, se ele está no que existe, pode estar também no que não existe? O universo é infinito? Disseram-me; mas quem me provará? Eu o concebo eterno, pois ele não pode ter sido formado do nada; visto que este grande princípio, *nada vem do nada*⁶³, é tão verdadeiro quanto dois e dois são quatro. Há, como vimos alhures, uma contradição absurda em dizer: “O Ser agente passou uma eternidade sem agir; o Ser formador era eterno sem nada formar; o Ser necessário foi durante uma eternidade o Ser inútil.”⁶⁴

Mas não vejo nenhuma razão para que este ser necessário seja infinito⁶⁵. Sua natureza me parece estar em todo lugar em que há existência. Mas por que, e como, uma existência infinita? Newton demonstrou o vazio, que haviam apenas suposto até ele. Se há o vazio na natureza, ele pode estar fora dela⁶⁶. Qual a

⁶³ Segundo Perse, *Sátiras*, III, 84. (N. da ed. Francesa)

⁶⁴ A imagem de um Deus essencialmente agente, que tornaria a matéria co-eterna a ele, parecerá a Voltaire, num primeiro momento, contraditória. No entanto, nos textos tardios, como é o caso do *Principe d'Action*, Voltaire modifica sua visão sobre este ponto e acaba por aceitar o mundo material como co-eterno a Deus, sem que ele caia em um materialismo ateu. A matéria permanece dependente de Deus, que deve agir desde sempre. Ver p.33 e p.39

⁶⁵ Voltaire promove aqui o espinozismo ao distinguir por uma razão essencial. Para o filósofo holandês, Deus se encontra “por toda parte em que há existência”, “ele compreende tudo, ele é tudo”, ou seja, ele é infinito, pois sua rejeição do vazio o faz “ver o universo como uma só substância” (*O filósofo ignorante*, cap. 24). A consequência desta ontologia da plenitude e da continuidade do ser foram denunciadas por Voltaire nos *Elementos da filosofia de Newton* (I,2): “Se o vazio fosse impossível, se a matéria fosse infinita, se a extensão e a matéria fossem a mesma coisa, a matéria seria necessária: ora, se a matéria fosse necessária ela existiria por ela mesma com uma necessidade absoluta, inerente à sua natureza primordial, antecedente a tudo, portanto ela seria Deus. Portanto, quem admite a impossibilidade do vazio deve, se raciocinar de forma consequente, não admitir outro Deus que não a matéria.”. (N. da ed. Francesa).

⁶⁶ Esta ideia de um espaço vazio foi vivamente rejeitada por Leibniz. (N. da ed. Francesa).

necessidade de que os seres se estendam ao infinito? O que seria o infinito extenso? Ele pode existir apenas em número. Não há número, nem extensão à qual não se possa somar algo. Parece-me que o sentimento de Cudworth deve sobrepor-se ao de Clarke.⁶⁷

Deus está presente em tudo, diz Clarke. Sim, sem dúvida, mas em tudo em que há algo, e não onde não há nada⁶⁸. Estar presente a nada me parece uma contradição nos termos, um absurdo⁶⁹. Sou forçado a admitir uma eternidade, mas não sou forçado a admitir um infinito atual.⁷⁰

Enfim, o que me importa que o espaço seja um ser real, ou uma simples apreensão de meu entendimento? Que me importa que o Ser necessário, inteligente, poderoso, eterno, formador de todo ser, esteja neste espaço imaginário ou não? Serei eu menos sua obra? Serei menos dependente dele? Será ele menos meu soberano? Vejo este mestre do mundo pelos olhos de minha inteligência, mas não o vejo além do mundo.

Disputam ainda se o espaço infinito é um ser real ou não. Não quero assentar meu julgamento sobre um fundamento tão equívoco, sobre uma querela digna dos escolásticos. Não quero estabelecer o trono de Deus em espaços imaginários.

Se for permitido, ainda uma vez, comparar coisas pequenas que nos parecem grandes com o que é grande de fato, imaginemos um Alguacil⁷¹ de Madrid que quer persuadir um castelhano seu vizinho de que o rei da Espanha é o soberano do mar que está ao norte da Califórnia, e que quem quer que duvide cometerá crime de lesa-majestade. O castelhano lhe responde: “Eu simplesmente não sei se há um

⁶⁷ Voltaire se refere ao cap. IV do *Tratado da existência e dos atributos de Deus*, onde Clarke resume uma passagem do livro *O verdadeiro sistema intelectual do universo* do filósofo inglês Ralph Cudworth (Londres, 1678 p.643), segundo o qual “um espaço infinito ou uma duração infinita são quimeras fundadas sobre a impossibilidade de uma adição de partes finitas compor ou esgotar o infinito”. (N. da ed Francesa).

⁶⁸ Ou seja, o vazio. (N. da ed Francesa).

⁶⁹ Descartes tinha rejeitado a existência do vazio por um raciocínio semelhante: a matéria sendo definida como substância extensa, por todo lugar que há espaço há também matéria. (N. da ed Francesa).

⁷⁰ Voltaire estima que o conceito de infinito atual é contraditório (podemos relacionar neste contexto os argumentos de Zenão contra o movimento, buscando demonstrar que é impossível que um corpo em movimento possa percorrer, em um tempo finito e em um espaço finito um número infinito de pontos): é impossível compreender o infinito atual, ou seja, considerar como atual o não acabado, conceber como completo ou terminado uma divisão que progride ao infinito. (N. da ed Francesa).

⁷¹ Funcionário real espanhol. (N. do T.)

mar na Califórnia. Pouco me importa que haja um, desde que eu tenha com que viver em Madrid. Não tenho a necessidade de descobrir este mar para ser fiel ao rei, meu soberano sobre as fronteiras de Manzanares. Que ele tenha ou não navios além da baía Hudson, ele não terá menos poder de comandar aqui. Eu sinto depender dele aqui em Madrid, pois sei que ele é o soberano daqui.”

Assim, nossa dependência do grande Ser não vem de que ele esteja presente fora do mundo, mas no mundo. Eu peço apenas perdão ao soberano da natureza de tê-lo comparado a um homem frágil para me fazer melhor entender.

5. Que todas as obras do Ser eterno são eternas.

O princípio da natureza é necessário e eterno, e sua essência é agir. Ele, então, age sempre; pois mais uma vez, se ele não tivesse sido sempre o Deus agente, ele teria sido sempre o Deus indolente, o Deus de Epicuro, o Deus que não é bom para nada. Esta verdade me parece demonstrada com todo rigor.

O mundo, sua obra, sob qualquer forma que apareça, é, pois, eterno como ele, do mesmo modo que a luz é tão antiga quanto o Sol, o movimento tão antigo quanto a matéria, os alimentos tão antigos quanto os animais; sem o que o sol, a matéria, os animais teriam sido não somente seres inúteis, mas seres contraditórios, quimeras.

O que poderíamos imaginar, com efeito, de mais contraditório do que um Ser essencialmente agente que não tenha agido durante uma eternidade; um Ser formador que não tenha nada formado, e que não tenha formado alguns globos apenas em poucos anos, sem que Lhe apareça a menor razão de tê-los formado mais em um tempo que em outro? O princípio inteligente não pode nada fazer sem razão; nada pode existir sem uma razão antecedente e necessária⁷². Esta razão antecedente e necessária foi eternamente, pois o universo é eterno.⁷³

⁷² Voltaire usa tudo o que pode. Ele faz apelo ao princípio leibniziano de razão suficiente (Deus não conhece uma indiferença sem motivo: ele não decreta nada por acaso, mas quer com razão o universo que criou), que domina, em um sentido, o próprio Deus, assim como o princípio determinista, desenvolvido mais adiante, segundo o qual tudo é necessário. (N. da ed. Francesa).

⁷³ Voltaire apresentará a própria vontade divina como razão suficiente de sua ação. O fato do Ser supremo estar determinado por sua vontade não diminui em nada sua liberdade. Ver nota 35. (N. do T.)

Nós falamos aqui apenas filosoficamente: não nos cabe considerar os que falam pela revelação.

6. Que o Ser eterno, primeiro princípio, tudo arranhou voluntariamente

Está claro que esta suprema inteligência necessária, agente, tem uma vontade, e que ela tudo arranhou por que assim o quis. Pois como agir e formar tudo sem querer os formar? Neste caso seria uma pura máquina, e esta máquina suporia outro primeiro princípio, outro motor. Deveria sempre regredir a um primeiro Ser inteligente, qual quer que seja ele. Nós queremos, nós agimos, nós formamos máquinas quando queremos; logo, o grande Demiurgo muito poderoso fez tudo por que ele o quis.

O próprio Espinoza reconhece na natureza um poder inteligente, necessário. Mas uma inteligência destituída de vontade seria uma coisa absurda, visto que esta inteligência de nada serviria. Ela não operaria nada, pois não quereria nada operar. O grande Ser necessário quis, então, tudo o que ele operou.

Eu disse anteriormente que Ele tudo faz necessariamente, pois se suas obras não fossem necessárias, elas seriam inúteis. Mas esta necessidade lhe tiraria sua vontade? Não, sem dúvida. Eu quero necessariamente ser feliz, eu não quero menos esta felicidade, ao contrário, eu quero-a com tanto mais força quanto a desejo invencivelmente.

Esta necessidade tira minha liberdade? Não, absolutamente. A liberdade não pode ser outra coisa senão o poder de agir. O Ser supremo é muito poderoso e, logo, o mais livre dos seres.

Eis o grande artesão das coisas reconhecido como necessário, eterno, inteligente, poderoso, com vontade e livre.⁷⁴

7. Que todos os seres, sem nenhuma exceção, são submetidos às leis eternas.

⁷⁴ Temos, neste parágrafo, apresentados os poucos atributos do Deus metafísico. (N. do T.)

Quais os efeitos deste poder eterno residente essencialmente na natureza? Eu vejo apenas duas espécies de efeitos: os insensíveis e os sensíveis.

Esta terra, estes mares, estes planetas, estes sóis parecem seres admiráveis, mas brutos, destituídos de toda sensibilidade. Um caracol que quer, que tem algumas percepções, e que ama, parece nisso gozar de uma vantagem superior a todo brilho dos sóis que iluminam o espaço.

Mas todos estes seres são igualmente submetidos às leis eternas e invariáveis.

Nem o sol, nem o caracol, nem a ostra, nem o cão, nem o macaco, nem o homem podem dar a si mesmos nada do que possuem; é evidente que eles receberam tudo de outrem.

O homem e o cão nasceram malgrado eles próprios, de uma mãe que os colocou no mundo malgrado ela própria. Ambos mamaram em sua mãe sem saber o que fazem, e isso por um mecanismo muito delicado, muito complicado, do qual pouquíssimos homens adquiriram o conhecimento.

Ambos, no início de algum tempo, têm ideias, memória, uma vontade; o cão um pouco mais cedo, o homem mais tarde.

Se os animais não fossem mais do que puras máquinas, não seria sem razão pensar que o homem também não é mais que uma máquina. Mas não há mais ninguém hoje que não confesse que os animais têm ideias, memória, uma porção de inteligência; que eles aperfeiçoem seus conhecimentos; que um cão de caça aprende sua profissão; que uma velha raposa é mais habilidosa que uma jovem, etc.⁷⁵

De quem eles recebem todas estas faculdades, senão da causa primordial eterna, do princípio de ação, do grande Ser que anima toda natureza?

O homem tem as faculdades dos animais muito mais tarde que eles, mas em um grau muito mais eminente. Poderia ele as obter de outra causa? O homem tem

⁷⁵ Apesar de apresentada de forma simplista neste parágrafo, a discussão sobre a alma dos animais agitou os animos durante os séculos XVII e XVIII, pondo em debate filósofos como Descartes, Gassendi, Bayle e o próprio Voltaire. Para maiores detalhes sobre este ponto ver a 1ª questão sobre a alma: “A alma existe apenas no homem ou em todos os animais?”. (N. do T.)

apenas o que o grande Ser lhe deu. Seria uma estranha contradição, um singular absurdo que todos os astros, todos os elementos, todos os vegetais, todos os animais obedecessem sem cessar às leis do grande Ser e que apenas o homem pudesse se conduzir por ele mesmo.

8. Que o homem é essencialmente submetido em tudo às leis eternas do primeiro princípio.

Vejamos, pois, este animal-homem com os olhos da razão que o grande Ser nos deu.

Qual é a primeira percepção que ele recebe? É a da dor; a seguir, o prazer da nutrição. Eis toda nossa vida: dor e prazer. De onde vêm estas duas molas que nos movem até o último momento, senão deste primeiro princípio de ação, deste grande Demiurgo? Decerto, não somos nós que nos damos a dor; e como poderíamos ser a causa do pequeno número de nossos prazeres? Dissemos alhures que nos é impossível inventar um novo tipo de prazer, ou seja, um novo sentido. Dizemos aqui que nos é igualmente impossível inventar um novo tipo de dor. Os mais abomináveis tiranos não o podem. Os judeus, cujos suplícios o beneditino Calmet reproduziu em seu *Dicionário*⁷⁶, não puderam senão cortar, rasgar, mutilar, abrir, queimar, sufocar, esmagar: todos os tormentos se reduzem a isto. Não podemos, pois, nada por nós mesmos, nem para o bem nem para o mal; não somos mais que instrumentos cegos da natureza.

“Mas eu quero pensar, e eu penso”, diz ao acaso a multidão dos homens. Detenhamo-nos aqui. Qual foi nossa primeira ideia⁷⁷ após o sentimento da dor? Aquela do mamilo que nós sugamos; depois o rosto de nossa ama; depois alguns outros fracos objetos e alguns desejos nos foram impressos. Até aqui ousar-se-ia dizer que não somos um autômato sensível, um infeliz animal abandonado, sem conhecimento e sem poder, um dejetos da natureza? Ousamos dizer que neste estado somos um ser pensante, que nos damos ideias, que temos uma alma? O que

⁷⁶ Ver Dom Calmet, *Dicionário da Bíblia* (1722-1728) t.IV, artigo *Suplícios dos Hebreus*. (N. da ed. Francesa).

⁷⁷ No sentido de imagem causada por uma impressão sensível, aqui sinônimo de “sentimento”. (N. da ed. Francesa).

é o filho de um rei ao sair do útero? Ele desgostaria de seu pai se não fosse seu pai. Uma flor dos campos que pisoteamos⁷⁸ é um objeto infinitamente superior.

9. Do princípio de ação dos seres sensíveis.

Chega, enfim, o tempo em que um número mais ou menos grande de percepções recebidas em nossa máquina parece se apresentar à nossa vontade. Nós cremos produzir ideias. É como se, abrindo a torneira de uma fonte, nós pensássemos formar a água que flui. Nós, criar ideias! Pobres seres que somos! O que! É evidente que nós não tivemos nenhuma parte nas primeiras, e seríamos os criadores das segundas. Consideremos bem esta vaidade de gerar ideias e veremos que ela é insolente e absurda.

Recordemos que não há nada nos objetos exteriores que tenha a menor analogia, a menor relação com um sentimento, uma ideia, um pensamento. Faça fabricar um olho, uma orelha pelo melhor operário de marchetaria. Este olho não verá nada, esta orelha não ouvirá nada. Nosso corpo é, pois, vivo. O princípio universal de ação faz tudo em nós. Ele não nos excetua do resto da natureza.

Duas experiências continuamente repetidas em todo curso de nossa vida, e sobre as quais já falei em outro lugar, convencerão todo homem que reflete, de que nossas ideias, nossas vontades, nossas ações, não nos pertencem⁷⁹.

A primeira, é que ninguém sabe, nem pode saber qual ideia lhe virá em um minuto, qual vontade terá, qual palavra proferirá, qual movimento seu corpo fará.

A segunda, é que durante o sono é bem claro que tudo se faz em nosso sonho sem que nós tenhamos a menor parte nisso. Confessamos que nós somos, então, puros autômatos, sobre os quais um poder invisível age com uma força tão real, tão poderosa quanto incompreensível. Este poder preenche nossa cabeça de ideias, nos inspira desejos, paixões, vontades, reflexões. Ele põe em movimento todos os membros de nosso corpo. Algumas vezes acontece de uma mãe sufocar,

⁷⁸ Na edição francesa que nos servimos para esta tradução lê-se, talvez por erro de digitação do editor, “roule aux pieds” ao invés de “foule aux pieds”. Optamos por salvar o sentido exato do termo considerando a segunda expressão em detrimento da primeira, traduzindo-a por “pisoteamos”. (N. do T.)

⁷⁹ Ver o artigo *Sonâmbulos* das *Questões sobre a Enciclopédia*. (N. da ed. Francesa).

durante o sono, seu filho recém nascido que dormia ao lado dela; de um amigo matar seu amigo. Outras vezes de ter prazer realmente com uma mulher que não se conhece. Quantos músicos têm feito músicas enquanto dormem! Quantos jovens pregadores têm composto seus sermões, ou tido poluções⁸⁰!

Se nossa vida fosse dividida exatamente entre a vigília e o sono, ao passo que nós gastamos, ordinariamente para dormir, um terço de nossa fraca existência, e se sonhamos sempre durante o sono, ficaria demonstrado que a metade de nossa existência não depende de nós. Mas, supondo que, de vinte quatro horas, passamos oito nos sonhos, é evidente que este terço de nossos dias não nos pertence de nenhum modo. Junte-se a isso a infância, junte-se a isso todo tempo empregado em funções puramente animais e vereis o que resta. Ficareis admirado em confessar que a metade de vossa vida não vos pertence, absolutamente. Concebei, agora, qual inconsequência seria uma metade depender de você, e a outra metade não.

Concluí, pois, que o princípio universal de ação faz tudo em vós.⁸¹

Um jansenista me detém aqui e me diz: “Vós sois um plagiador, tomastes a vossa doutrina no famoso livro *Da ação de Deus sobre as criaturas*, ou então *Da premonição física*, de nosso grande patriarca Boursier⁸², do qual dissemos que tinha molhado sua pluma no tinteiro da divindade”.⁸³ Não meu amigo, eu jamais adquiri deste jansenista, nem dos molinistas senão uma forte aversão por suas cabalas, e um pouco de indiferença por suas opiniões. Boursier, ao tomar Deus por seu tinteiro⁸⁴, sabe precisamente de qual natureza foi o sono de Adão, quando Deus lhe arrancou uma costela para formar sua mulher; de qual espécie foi sua

⁸⁰ Alusão às poluções noturnas causadas por sonhos eróticos. (N. da ed. Francesa).

⁸¹ Esta conclusão de Voltaire representa, talvez, a principal mudança entre seus textos de juventude e seus textos tardios. Ela é extraída do ocasionalismo de Malebranche e incorporada à noção de divindade exposta por Voltaire. (N. do T.)

⁸² O abade Laurent Boursier (1679 – 1749) desempenha um papel ativo no jansenismo. No *Da ação de Deus sobre as criaturas. Tratado no qual se prova o pré movimento físico pelo raciocínio* (1713), ele define o pré movimento físico como “recurso físico que precede a determinação da vontade e que faz que ela se determine livremente e com indiferença” (Discurso preliminar, I, 8). Malebranche replica-lhe nas suas *Reflexões sobre o pré-movimento físico* (1715). (N. da ed. Francesa).

⁸³ No *Dicionário histórico, literário e crítico, contendo uma ideia abreviada da vida e das obras dos homens ilustres em todos os gêneros, em todos os tempos e de todos os países* (1758 – 1759), artigo *Boursier*. (N. da ed. Francesa).

⁸⁴ No original: *cornet*, local onde se põe a tinta em um escritório (N. do T.)

concupiscência, sua graça habitual, sua graça atual⁸⁵. Ele sabe, com santo Agostinho, que teríamos feito crianças sem volúpia no paraíso terrestre, assim como semeamos o campo sem gozar do prazer da carne. Ele está convencido que Adão só pecou no paraíso terrestre senão por distração. Por minha vez, eu não sei nada de tudo isso, e me contento em admirar aqueles que têm uma tão bela e profunda ciência.

10. Do princípio de ação chamado alma.

Mas, imaginaram, após alguns séculos, que nós tínhamos uma alma que agia por si mesma, e ficaram tão acostumados a esta ideia que a tomaram por uma coisa real.

Gritaram por todo lado *a alma! a alma!*, sem ter a mais ligeira noção do que pronunciavam.

Às vezes, por alma, queriam dizer a vida⁸⁶, outras vezes era um leve simulacro⁸⁷ que nos era semelhante e que iria, após nossa morte, beber das águas do Aqueronte. Era uma harmonia, uma homeomeria, uma enteléquia⁸⁸. Enfim, fizeram um pequeno ser que não é corpo, um sopro que não é ar, e desta palavra *sopro*, que queria dizer espírito em mais de uma língua, fizeram um não sei que que não é nada absolutamente.

Mas quem não vê que pronunciemos a palavra *alma* vagamente e sem nos entender, como pronunciemos ainda hoje e do mesmo modo que proferimos as palavras *movimento, entendimento, imaginação, memória, desejo, vontade*? Não há nenhum ser real chamado vontade, desejo, memória, imaginação, entendimento,

⁸⁵ Segundo a doutrina católica, a graça habitual (ou justificante, ou santificante) é um dom permanente e inerente à alma, enquanto a graça atual é um recurso passageiro dado à alma para ajudá-la a evitar o mal e a fazer o bem. (N. da ed. Francesa).

⁸⁶ “Em seu sentido próprio e literal do latim e das línguas que que lhe são derivadas, (a palavra alma) significa o que anima. Assim diz-se a alma dos homens, dos animais, as vezes das plantas, para significar seu princípio de vegetação e de vida(...) Assim a alma era tomada em geral pela origem e pela causa da vida, pela vida mesma” (*Questões sobre a Enciclopédia*, artigo *Alma*). (N.da ed. Francesa)

⁸⁷ No *Da Natureza* (IV, v.230 e 721) Lucrécio explica que a alma pensa como o olho vê, por simulacros, ou seja, figuras e imagens sutis emitidas pelos objetos e imperceptíveis por nossos sentidos. (N.da ed. Francesa)

⁸⁸ Alusão à doutrina de Platão (*Fédon*), de Anaxágoras (ver Lucrécio, *Da Natureza*, I), de Aristóteles (*Da Alma*) e de Leibniz (*Monadologia*). (N.da ed. Francesa)

movimento. Mas o ser real chamado homem compreende, imagina, recorda, deseja, quer, se move. Estes são termos abstratos inventados para facilitar o discurso. Eu corro, eu durmo, eu desperto, mas não há nenhum ser físico que seja o correr, ou o sono, ou a vigília. Nem a vista, nem a audição, nem o tato, nem o olfato, nem o paladar são seres. Eu ouço, vejo, cheiro, sinto gosto, toco. E como faço tudo isso, senão porque o grande Ser assim dispôs todas as coisas, porque o princípio de ação, a causa universal, em uma palavra, Deus, nos deu estas faculdades?

Tomemos cuidado, haveria tanta razão em supor em um caracol um ser secreto chamado *alma livre* do que em supô-lo no homem. Pois este caracol tem uma vontade, tem desejos, gostos, sensações, ideias, memória. Ele quer andar em direção ao objeto de sua alimentação, àquele de seu amor. Ele se relembra dele, tem uma ideia dele, vai tão rápido quanto pode ir; ele conhece o prazer e a dor. No entanto, não vos espantais quando vos dizem que este animal não possui uma alma espiritual, que Deus lhe fez estes dons por pouco tempo, e que aquele que faz mover os astros, faz mover os insetos. Mas quando se trata de um homem, mudais de opinião. Este pobre animal vos parece tão digno de vosso respeito, quer dizer, vós sois tão orgulhosos que vos atreveis a situar em vossos fracos corpos alguma coisa que parece ter algo da natureza divina, e que talvez, pela perversidade de seus pensamentos, aparece a vós mesmos como diabólico, algo de sábio e de tolo, de bom e de execrável, de celeste e de infernal, de invisível, de imortal, de incompreensível; e vós vos acostumastes a esta ideia, assim como haveis tomado o hábito de dizer *movimento*, embora não haja nenhum ser que seja movimento; assim como proferis todas as palavras abstratas, embora não haja seres abstratos.

11. Exame do princípio de ação chamado alma

Há, portanto, um princípio de ação no homem. Sim, e ele está por toda parte. Mas este princípio pode ser outra coisa se não uma mola, um primeiro motor secreto que se desenvolve pela vontade sempre agente do primeiro princípio tão poderoso quanto secreto, tão demonstrado quanto invisível, o qual reconhecemos ser a causa essencial de toda natureza?

Se vós criais o movimento, se vós criais ideias por que vós quereis, sois Deus neste momento; pois tendes os atributos de Deus: vontade, poder, criação. Porém, imaginai o absurdo no qual caístes ao fazer-vos Deus.

É preciso que escolheis entre estes dois partidos, ou ser Deus quando vos agrada, ou de depender continuamente de Deus. O primeiro é extravagante, o segundo é razoável.

Se houvesse em nosso corpo um pequeno deus chamado *alma livre*, que se torna com frequência um pequeno diabo, ele deveria, ou ser criado desde toda eternidade, ou ser criado no momento de vossa concepção, ou que ele o fosse desde quando éreis um embrião, ou quando nascesteis, ou quando começastes a sentir⁸⁹. Todos estes partidos são igualmente ridículos.

Um pequeno deus subalterno, inutilmente existindo durante uma eternidade passada, para descer em um corpo que morre após nascer: este é o cúmulo da contradição e da impertinência.

Se este pequeno *deus-alma* foi criado no momento que vosso pai lança eu não sei o que no útero de sua mãe⁹⁰, eis o mestre da natureza, o Ser dos seres ocupado continuamente em espiar todos os encontros; sempre atento ao momento em que um homem tem prazer com uma mulher, e surpreende este momento enviando rapidamente uma alma sensível, pensante, em uma cela entre as tripas e a bexiga. Eis um pequeno deus plenamente alojado! Quando uma senhora dá a luz a uma criança morta, o que se torna este *deus-alma* que se confinou entre os excrementos infectos e a urina? Para onde ele retorna?

As mesmas dificuldades, as mesmas inconsequências, os mesmos absurdos ridículos e revoltantes subsistem em todos os outros casos. A ideia de uma alma tal qual o vulgo a concebe ordinariamente sem refletir é, pois, o que jamais se imaginou de mais estúpido e louco.

⁸⁹ Estas diferentes posições foram discutidas por Gregório de Nissa em seu tratado *Da criação do homem* (ca. 28-29) (N.da ed. Francesa).

⁹⁰ Tomás de Aquino achou chocante dizer que “Deus coopera com os pecadores”, considerando que “a alma intelectual é criada por Deus ao termo da geração humana” (*Suma teológica*, q 118 art.2) (N.da ed. Francesa).

Quanto mais razoável, mais decente, mais respeitável para o Ser supremo, mais conveniente a nossa natureza e, por consequência, mais verdadeiro não é dizer:

“Somos máquinas produzidas em todos os tempos, umas após as outras, pelo eterno geômetra; máquinas feitas como todos os outros animais, tendo os mesmos órgãos, os mesmos desejos, os mesmos prazeres, as mesmas dores; muito superiores a eles em muitas coisas, inferiores em algumas outras; tendo recebido do grande Ser um princípio de ação que não podemos conhecer; recebendo tudo, não damos nada; e mil milhões de vezes mais submetidos a ele tal qual a argila é submetida ao oleiro que a molda”?

Ainda uma vez, ou o homem é um deus, ou ele é exatamente tudo isto que acabo de pronunciar.

12. Se o princípio de ação nos animais é livre

Há nos homens e em todo animal um princípio de ação como em toda máquina; este primeiro motor, esta primeira mola é necessariamente, eternamente disposta pelo mestre, sem o que tudo seria caos, sem o que não haveria mundo.

Todo animal, e mesmo toda máquina, obedece necessariamente, irrevogavelmente à impulsão que a dirige; isto é evidente, é bem conhecido. Todo animal é dotado de uma vontade, e é preciso ser tolo para crer que um cão que segue seu dono não tem vontade de segui-lo. O cão anda atrás do dono irresistivelmente: sim, sem dúvida, mas ele anda voluntariamente. Ele anda livremente? Sim, se nada o impede; quer dizer, ele pode andar, ele quer andar, e ele anda; não está em sua vontade senão a liberdade de andar, mas na faculdade de andar que lhe foi dada. Um rouxinol quer fazer seu ninho, ele o constrói quando encontra musgo. Ele tem a liberdade de arrumar este berço, assim como tem a liberdade de cantar quando tem vontade e quando não está constipado. Mas ele teve a liberdade de ter esta vontade? Teria ele querido querer fazer seu ninho? Teria ele esta absurda liberdade de indiferença que os teólogos fizeram consistir em dizer “Eu quero e não quero fazer meu ninho, isto me é absolutamente indiferente, mas

vou querer fazer meu ninho unicamente por querer, e sem ser determinado por nada, somente para vos provar que sou livre⁹¹”?

Tal é o absurdo que reinou nas escolas. Se o rouxinol pudesse falar, ele diria a estes doutores: “Estou invencivelmente determinado a aninhar, vou aninhar, tenho o poder e aninho. Vocês estão invencivelmente determinados a raciocinar mal, e cumprem seu destino como eu o meu.”

Deus nos enganaria, me diz o Dr. Tamponet⁹², se ele nos fizesse crer que gozamos de liberdade de indiferença e se não a tivérmos.

Eu lhe respondo que Deus não me faz crer que tenho esta liberdade; sinto, ao contrário, vinte vezes por dia que eu quero, que ajo invencivelmente. Se alguma vez um sentimento confuso me faz crer que sou livre em vosso sentido teológico, Deus não me engana mais do que quando me faz crer que o Sol gira, que este Sol não tem mais que um pé de diâmetro, que Vênus é tão largo quanto uma pílula, que um bastão se curva na água, que uma torre quadrada é redonda, que o fogo tem calor, que o gelo tem o frio, que as cores estão nos objetos⁹³. Todos estes enganos são necessários, são uma consequência necessária da constituição deste universo. Nosso sentimento confuso de uma pretensa liberdade não é menos necessário. É assim que sentimos frequentemente um membro que não temos mais, e que fazendo certo movimento com os dedos cruzados um sobre o outro, sentimos duas bolas na mão quando não há mais que uma. O órgão da audição está sujeito a mil erros que são o efeito das ondulações da atmosfera. Nossa natureza é de nos enganar sobre todos os objetos nos quais estes erros são necessários.

Veremos se o homem pode ser livre em um outro sentido que não aquele admitido pelos filósofos.

⁹¹ A liberdade de indiferença, ou o livre arbítrio, reafirmado com força por Luis de Molina em sua *Concordância entre o livre arbítrio e os dons da graça, a presciência a providência a predestinação e a reprobção divinas segundo alguns artigos de são Tomás* (1588) foi a doutrina oficial dos jesuítas ou molinistas. (N.da ed. Francesa).

⁹² Religioso obscuro, um dos censores da Sorbonne que condenariam em 1752 a tese do abade de Prades. Ele aparece várias vezes na obra de Voltaire como símbolo do obscurantismo e da intolerância religiosas. (N.da ed. Francesa).

⁹³ Lembramos que as supostas “qualidades segundas” (calor, frio, cor, odor, etc.) não são qualidades imanentes às coisas. Elas refletem apenas as impressões produzidas sobre nossos sentidos. A impressão de cócegas produzida por uma pluma, já disse Galileu, não reside na pluma. (N.da ed. Francesa).

13. Da liberdade do homem e do destino

Uma bola que empurra outra, um cão de caça que corre necessária e voluntariamente atrás de um cervo, este cervo que transpõe um fosso imenso com não menos necessidade e vontade; esta corsa que produz outra corsa, a qual porá uma outra no mundo: tudo isto não é mais invencivelmente determinado do que nós somos em tudo o que fazemos; pois pensamos sempre o quanto seria inconsequente, ridículo, absurdo, que uma parte das coisas fosse arranjada e que outra não o fosse.

Todo evento presente nasceu do passado, e é pai do futuro, sem o que este universo seria absolutamente um outro universo, como diz muito bem Leibniz⁹⁴, que percebeu isto de forma mais justa do que em sua harmonia preestabelecida. A cadeia eterna não pode ser nem rompida nem misturada. O grande ser que a sustenta necessariamente não pode deixá-la flutuar incerta, nem mudá-la; pois neste caso ele não seria mais o Ser necessário, o Ser imutável, o Ser dos seres; ele seria falível, inconstante, caprichoso; ele desmentiria sua natureza, ele não seria mais.

Um destino inevitável é, então, a lei de toda a natureza; e é o que se percebeu durante toda antiguidade. O medo de tirar do homem eu não sei qual falsa liberdade, de despojar a virtude de seu mérito, e o crime de seu horror, tem às vezes assustado as almas ternas; mas aquelas que foram esclarecidas, regressaram a esta grande verdade, que tudo é encadeado, e que é necessário.

O homem é livre, ainda uma vez, quando ele pode o que ele quer, mas ele não é livre de querer; é impossível que ele queira sem causa. Se esta causa não tem seu efeito infalível, ele não é mais causa. A nuvem que diz ao vento: “eu não quero que tu me arrastes”, não seria mais absurda. Esta verdade não pode jamais prejudicar a moral. O vício é sempre vício, como a doença é sempre doença. É preciso sempre reprimir os maus, pois se eles são determinados ao mal, lhes responderia que eles são predestinados ao castigo. Esclareçamos estas verdades.

⁹⁴ É o discurso do anjo Jesrad em *Zadig* (cap. 18). Voltaire faz, talvez, alusão à célebre fábula do palácio do Destino. (*Teodicéia* III, 414-417) (N.da ed. Francesa).

14. Ridículo da pretensa liberdade, nomeada liberdade de indiferença

Que admirável espetáculo aquele dos destinos eternos de todos os seres encadeados ao trono do fabricante de todos os mundos! Suponho um momento que isso não seja assim, e que esta liberdade quimérica torna todo evento incerto. Suponho que uma destas substâncias intermediárias entre nós e o grande Ser (pois ele pode ter formado milhares) vem consultar este Ser eterno sobre o destino de alguns de seus globos enormes localizados a uma muito prodigiosa distância em relação a nós. O soberano da natureza seria, então, reduzido a lhe responder: “Eu não sou soberano, eu não sou o grande Ser necessário; cada pequeno embrião é o mestre de seus destinos. Todo mundo é livre para querer sem outra causa senão sua vontade. O devir é incerto, tudo depende do capricho. Eu não posso nada prever; este grande todo, que vós tendes acreditado regular, não é senão uma vasta anarquia onde tudo se faz sem causa e sem razão. Eu evitaria de bom grado vos dizer: ‘tal coisa acontecerá’, pois então as pessoas astutas das quais os globos estão cheios, fariam tudo ao contrário do que eu previ, apenas para me fazer maldades. Ousam sempre serem ciumentos de seu mestre quando ele não tem um poder absoluto que vos tira até o ciúme: Fica-se bem a vontade para fazê-lo cair em uma armadilha. Não sou mais que um ignorante. Dirigi-vos a alguém mais poderoso e mais hábil que eu.”

Este apólogo é talvez mais capaz do que nenhum outro argumento de fazer entrar em si mesmos os próprios partidários desta vã liberdade de indiferença, se ela existe, e aqueles que se ocupam sobre os bancos em conciliar a presciência com esta liberdade, e aqueles que falam ainda, na universidade de Salamanca ou em Bedlam⁹⁵, da graça medicinal e da graça concomitante⁹⁶.

15. Do mal e, em primeiro lugar, da destruição dos animais.

Nós jamais pudemos ter a ideia do bem e do mal senão em relação a nós. Os sofrimentos de um animal nos parecem males pois, sendo nós animais como eles, julgamos que seríamos impelidos a lastimar, se nos fizessem a mesma coisa. Teríamos a mesma pena de uma árvore, se nos dissessem que ela sente os

⁹⁵ Asilo de loucos em Londres. (N. da ed. Francesa).

⁹⁶ A grala medicinal é a graça do Cristo, a graça concomitante é uma graça dada por Deus no curso das ações para torná-las meritórias. (N. da ed. Francesa).

mesmos tormentos quando a cortam, e de uma pedra caso percebêssemos que ela sofre quando a entalhamos. Mas lastimamos a árvore e a pedra muito menos que o animal, visto que eles se assemelham menos a nós. Deixamos mesmo de ser afetados pelo horror da morte dos animais destinados à nossa mesa. As crianças que choram a morte do primeiro frango que vêem engordar, riem quanto ao segundo.

Enfim, é muito certo que esta carnificina nojenta, estendida sem cessar em nossos açougues e em nossas cozinhas, não nos pareça um mal; ao contrário, nós olhamos para este horror, frequentemente pestilento, como uma benção do Senhor e fazemos orações para lhe agradecer estes assassinatos. O que há, pois, de mais abominável do que se nutrir continuamente de cadáveres?

Não somente passamos nossa vida a matar e a devorar o que nós matamos, mas todos os animais se degolam uns aos outros. Eles são levados a isto por um atrativo invencível. Desde os menores insetos até o rinoceronte e o elefante, a terra não é mais que um vasto campo de guerras, de emboscadas, de carnificina, de destruição; não há animal que não tenha sua presa e que, para lhe apanhar, não empregue o equivalente de astúcia e de raiva com as quais a execrável aranha atrai e devora a mosca inocente. Um rebanho de carneiros devora em uma hora mais insetos, pastando a erva, do que há homens na terra.

E o que é ainda mais cruel, é que, nesta horrível cena de assassinios sempre renovados, vê-se evidentemente um propósito formado de perpetuar todas as espécies através dos cadáveres sangrentos de inimigos mútuos. Estas vítimas não expiram senão após a natureza ter cuidadosamente provido de fornecer novas. Tudo renasce pelo assassinato.

No entanto, não vejo nenhum moralista entre nós, nenhum de nosso loquazes pregadores, nem mesmo nenhum de nossos tartufos que tenham feito a menor reflexão sobre este hábito horroroso que se tornou natural em nós. É preciso remontar até o piedoso Porfírio e aos compassivos pitagóricos⁹⁷ para encontrar alguém que nos faça envergonhar de nossa sangrenta comilança. Ou bem é preciso

⁹⁷ Pitágoras e, bem mais tarde, o filósofo neoplatônico Porfírio (morto em 304 d.C, aproximadamente), autor de uma *Vida de Pitágoras*, recomendaram abster-se de carne animal, o primeiro não absolutamente, mas sob certas condições. (N. da ed. Francesa).

viajar até os brâmanes: pois quanto aos, nossos monges, que o capricho de seus fundadores fez renunciar à carne, eles são assassinos de linguados e rodovalhos, se não o são de perdizes e codornas. Nem entre os monges, nem no concílio de Trento, nem nas assembleias do clérigo, nem nas academias, ninguém se lembrou de dar o nome de mal a esta chacina universal. Não se pensou mais nisto nos concílios do que nos cabarés.

O grande Ser está, então, justificado entre nós desta chacina, ou bem ele nos tem por cúmplices.

16. Do mal no animal chamado homem

É isso sobre os animais. Voltemos ao homem. Se não é um mal que o único ser sobre a terra que conhece Deus por seus pensamentos, seja infeliz por seus pensamentos; se não é um mal que este adorador da Divindade seja quase sempre injusto e enfermo; que ele veja a virtude e cometa o crime, que seja frequentemente enganador e enganado, vítima e carrasco de seus semelhantes, etc., etc.; se tudo isto não é um mal horroroso, não sei onde o mal se encontra.

Os animais e os homens sofrem quase sem trégua, e os homens ainda mais, pois não somente seu dom de pensar é frequentemente um tormento, mas porque esta faculdade de pensar lhe faz sempre temer a morte, o que as animais não prevêem. O homem é um ser muito miserável que tem algumas horas de trégua, alguns minutos de satisfação e uma longa sequência de dias de dor em sua curta vida. Todo o mundo o confessa, todo o mundo o diz, e com razão.

Aqueles que gritaram que tudo está bem são charlatões. Shaftesbury, que põe este conto na moda, era um homem muito infeliz. Eu vi Bolingbroke roído de desgosto e de raiva, e Pope, que se engajou em por em verso esta maldosa brincadeira, era um dos homens mais queixosos que eu conheci, contrafeito em seu corpo, irregular em seu humor, sempre doente, sempre tendo a si mesmo como um fardo, assediado por cem inimigos até seu último momento. Que me concedam ao menos os felizes que me dizem: “tudo está bem”.

Se entendemos por este *tudo está bem* que a cabeça do homem está bem colocada em cima de seus dois ombros, que seus olhos estão melhor ao lado da raiz

de seu nariz do que atrás de suas orelhas, que seu intestino reto está melhor colocado em seu traseiro do que antes de sua boca: eu consinto. Tudo está bem neste sentido. As leis físicas e matemáticas são muito bem observadas em sua estrutura. Quem teria visto a bela Ana Bolena, e Maria Stuart mais bela ainda, em sua juventude, teria dito: “Isto é bom”, mas teriam dito isto ao vê-las morrer pela mão de um carrasco? Teriam dito isto ao ver perecer os filhos da bela Maria Stuart pelo mesmo suplício, no centro de sua capital? Teriam dito ao ver seus bisnetos infelizes ainda, já que ele viveu mais? Etc, etc, etc.

Lançai olhos sobre o gênero humano, somente desde as proscricções de Sylla até os massacres da Irlanda.

Vede os campos de batalha onde imbecis estenderam sobre a terra outros imbecis por meio de uma experiência de física que fez outrora um monge⁹⁸. Olhai estes braços, estas pernas, estes cérebros sangrentos e todos os membros espalhados: é o fruto de uma querela entre dois ministros ignorantes, da qual nem um nem outro poderia dizer uma palavra diante de Newton, diante de Locke, diante de Halley. Ou bem é a sequência de uma querela ridícula entre duas mulheres muito impertinentes. Entrai no hospital vizinho onde se vêm amontoar aqueles que ainda não estão mortos; lhe arrancam a vida por meio de novos tormentos, e os empresários fazem o que chamam uma fortuna, mantendo um registro destes infelizes que eles dissecam em vida, um pouco por dia, sob o pretexto de os curar.

Vede outras pessoas vestidas de comediantes ganhar algum dinheiro cantando, em uma língua estrangeira, uma canção muito obscura e muito rasa, para agradecer o pai da natureza deste execrável ultraje feito à natureza⁹⁹. E depois dissei tranquilamente: “tudo está bem”. Proferi esta palavra, se ousais, entre Alexandre VI e Julio II. Proferi-las sobre as ruínas de cem vilas engolidas pelos tremores de terra, e no meio dos doze milhões de americanos¹⁰⁰ que são assassinados de doze

⁹⁸ Berthold Schwartz (“negro”), monge beneditino ou franciscano alemão do século XIV, passou como inventor da pólvora de canhão na Europa. Conta-se que, colocando em um pilão salitre, enxofre e carbonopara uma experiência química, ele teria deixado cair por acidente uma faísca que produziu uma explosão. Parece que Schwartz inventou não a pólvora, mas seu uso na artilharia.(N. da ed. Francesa).

⁹⁹ Alusão aos padres católicos cantando o *Te Deum*. Os *Cadernos* de Voltaire possuem esta nota mordaz: “Deus não é pelos maiores batalhões, mas por aqueles que atiram melhor.”. (N. da ed. Francesa).

¹⁰⁰ Os índios da América. (N. da ed. Francesa).

milhões de maneiras, para puni-los por não ter entendido em latim uma bula do papa que os monges lhes liam. Proferi-las hoje, 24 de agosto, ou 24 de agosto de 1772, dia no qual minha pena caiu de minha mão, dia do centenário da São Bartolomeu. Passai destes teatros inumeráveis de carnificina a estes inumeráveis receptáculos de dores que cobrem a terra, a esta multidão de doenças que devoram lentamente tantos infelizes durante toda a vida. Contemplai, enfim, este erro horroroso da natureza que envenena o gênero humano em sua fonte, e que encerra o mais abominável dos flagelos no prazer mais necessário. Veja este rei tão desprezado, Henrique III, e este chefe de partido tão medíocre, o duque de Mayene, atacados de varíola ao fazer a guerra civil. E este insolente descendente de um vendedor de Florença, este Gondí, este Retz, este padre, este arcebispo de Paris¹⁰¹, pregando com um punhal à mão, com gonorreia. Para terminar este quadro tão verdadeiro e tão funesto, colocai-vos entre estas inundações e estes vulcões que têm tantas vezes transtornado tantas partes deste globo; colocai-vos entre a lepra e a peste que o têm devastado. Vós, enfim, que ledes isto, lembrai de todas vossas penas, confessai que o mal existe, e não someis a tantas misérias e horrores o furor absurdo de o negar.

17. Dos romances inventados para adivinhar a origem do mal

De cem povos que têm pesquisado a causa do mal físico e moral, os indianos foram os primeiros dos quais conhecemos suas imaginações romanescas. Elas são sublimes, caso a palavra sublime quisesse dizer *elevado*. Pois o mal, segundo os antigos brâmanes, vem de uma querela iniciada no mais alto dos céus, entre os anjos fiéis e os anjos invejosos. Os rebeldes foram precipitados do céu na Odera por milhares de séculos. Mas o grande Ser lhes concedeu graça ao termo de alguns milhares de anos: os fez homens, e eles trouxeram sobre a terra o *mal* que tinham feito nascer em seu empireu. Nós nos reportamos em outro lugar de forma mais detida a esta antiga fábula, a fonte de todas as fábulas.

Ela foi imitada com espírito entre as nações engenhosas, e com grosseria entre as bárbaras. Nada é mais espiritual e mais agradável, com efeito, do que o

¹⁰¹ Jean-François Paul de Gondí, cardeal de Retz, arcebispo de Paris a partir de 1654, encorajou a resistência parisiense durante a fronda e contribuiu para o exílio de Mazarino. (N. da ed. Francesa).

conto de Pandora e de sua caixa. Se Hesíodo teve o mérito de inventar esta alegoria¹⁰², eu o considero tão superior a Homero, quanto é Homero em relação a Lycophrom. Mas creio que nem Homero nem Hesíodo inventaram nada; eles colocaram em verso o que se pensava em seu tempo.

Esta caixa de Pandora, contendo todos os males que dela escaparam, parece também conter todos os encantos das alusões mais impressionantes e mais delicadas. Nada é mais encantador do que esta origem de nossos sofrimentos. Mas há alguma coisa de bem mais estimável na história desta Pandora. Há um mérito extremo do qual me parece que não se falou. E jamais foi ordenado crer nela.

18. Destes mesmos romances, imitados por algumas nações bárbaras.

Na Caldéia e na direção da Síria, os bárbaros tiveram também suas fábulas sobre a origem do mal, e nós falaremos sobre estas fábulas. Em uma das nações vizinhas do Eufrates, uma serpente, tendo encontrado um asno carregado e oprimido pela sede, pergunta-lhe o que ele carrega. “É a receita da imortalidade, responde o asno. Deus a deu de presente ao homem, que a colocou no meu lombo. Ele vem atrás de mim, e ainda está longe, pois tem apenas duas pernas. Eu morro de sede, me mostre um córrego.” A serpente levou o asno beber e, enquanto ele bebia, ela lhe rouba a receita. Disso vem que a serpente tenha se tornado imortal e que o homem ficou sujeito à morte e a todas as dores que a precedem.

Note que a serpente passa por imortal em todos os povos, pois sua pele muda. Ora, se ela muda de pele é sem dúvida para rejuvenescer. Já falei em outro lugar desta teologia das cobras, mas é bom pôr novamente diante dos olhos do leitor para fazê-lo ver o que era esta venerável antiguidade na qual as serpentes e os asnos desempenham grandes papéis.

Na Síria, se desenvolveram mais. Conta-se que o homem e a mulher teriam sido criados no céu, que eles tiveram, um dia, vontade de comer uma torta, que

¹⁰² O mito de Pandora é efetivamente narrado por Hesíodo (ver *Teogonia*, v. 571, *Os trabalhos e os dias* v.60). Voltaire tem perfeitamente razão de supor que ele não o inventou. (N. da ed. Francesa).

após o almoço, ele precisou ir ao banheiro¹⁰³, que eles suplicaram a um anjo para lhes ensinar onde estavam as privadas. O anjo lhes mostrou a terra, eles foram, e Deus, para puní-los de sua gulodice, os largou lá. Deixemo-los lá também, e seu almoço, e seu asno, e sua serpente. Estes inconcebíveis absurdos vindos da Síria não merecem que nos detenhamos neles nem por um momento. As detestáveis fábulas de um povo obscuro devem ser banidas de um assunto sério.

Retornemos destes absurdos vergonhosos à grande palavra de Epicuro, que alarma desde muito tempo a terra inteira, e à qual não podemos responder senão gemendo: “Ou Deus quis impedir o mal e não pôde, ou ele pôde e não quis, etc”.¹⁰⁴

Mil bacharéis, mil licenciados têm atirado as flechas da Escola contra este rochedo inabalável. E se é sob este abrigo terrível que estão refugiados todos os ateus, é de lá que eles riem dos bacharéis e dos licenciados. Mas é preciso, enfim, que os ateus convenham que há na natureza um princípio agente, inteligente, necessário, eterno, e que é deste princípio que vêm o que nós chamamos de bem e mal. Examinemos a coisa com os ateus.

19. Discurso de um ateu sobre tudo isto

Um ateu me diz: “Está demonstrado, eu o confesso, que um princípio eterno e necessário existe. Mas, de que ele é necessário, eu concluo que tudo o que dele deriva é necessário também. Vós mesmos fostes forçados a convir com isto. Já que tudo é necessário, o mal é inevitável, assim como o bem; a grande roda da máquina, que gira sem cessar, esmaga tudo o que encontra. Eu não preciso de um ser inteligente que não pode nada por si mesmo e que é escravo de seu destino como eu sou do meu. Se ele existisse, eu teria muitas censuras a lhe fazer. Eu seria forçado a lhe chamar *falível* ou *mau*. Prefiro negar sua existência a lhe dizer injúrias. Acabemos, como pudermos, esta vida miserável, sem recorrer a um ser fantástico

¹⁰³ No original: “aller à la garde-robe”. Seguindo sugestão de nota da edição francesa, optamos por equivaler “garde-robe” a “toilettes”

¹⁰⁴ Esta frase célebre foi trazida por Lactâncio, *Da cólera de Deus*, cap. 13. No artigo *Bem, tudo está* do *Dicionário filosófico*, Voltaire retoma a citação inteira: “Ou Deus quer tirar o mal deste mundo e não pode; ou ele pode e não quer; ou ele não pode e nem quer; ou, enfim, ele quer e pode. Se ele quer e não pode, ele é impotente, o que é contrário à natureza de Deus. Se ele pode e não quer, ele é mau, e isto não é menos contrário à sua natureza. Se ele não pode e nem quer, temos de uma só vez maldade e impotência. Se ele quer e pode (a única hipótese que convém à natureza de Deus), de onde vem, pois, o mal sobre a terra?” (N. da ed. Francesa).

que jamais ninguém viu, e ao qual importa muito pouco, caso ele exista, se nós cremos ou não nele. O que eu penso dele não pode lhe afetar, e o que ele pensa de mim, e que eu ignoro, não me afeta. Nenhuma relação entre ele e eu, nenhuma liame, nenhum interesse. Ou este ser não existe, ou ele me é absolutamente estrangeiro. Façamos como fizeram novecentos e noventa e nove mortais sobre mil: eles semeiam, plantam, trabalham, geram, comem, bebem, dormem, sofrem, e morrem sem falar de metafísica, sem saber se há uma”.

20. Discurso de um maniqueu

Um maniqueu, tendo ouvido este ateu, lhe diz: “Estais enganado. Não apenas existe um Deus, mas existem necessariamente dois. Demonstramos muito bem que tudo foi arranjado com inteligência, existe na natureza um poder inteligente; mas é impossível que este poder inteligente, que fez o bem, tenha feito também o mal. É preciso que o mal tenha também seu Deus. O primeiro Zoroastro anunciou esta grande verdade há doze mil anos, e dois outros Zoroastros vieram confirmar em seguida. Os persas sempre seguiram esta admirável doutrina, e a seguem ainda. Não sei qual povo miserável, chamado judeu, sendo outrora nosso escravo, aprendeu um pouco desta ciência, com o nome de Satam, e de Knat-bull¹⁰⁵. Reconheceram, enfim, Deus e o diabo; e o diabo mesmo foi tão poderoso para este pobre povinho, que o dia em que Deus desceu em seu país, o diabo o transportou para uma montanha¹⁰⁶. Reconhecei, pois, dois deuses; o mundo é muito grande para os conter e para lhes dar ocupações.”

21. Discurso de um pagão

Um pagão se levantou, então, e disse: “Se é preciso reconhecer dois deuses, eu não vejo o que nos impede de adorar mil. Os gregos e os romanos, que valiam mais do que vós, eram politeístas. É necessário que se retome um dia esta doutrina admirável que povoa o universo de gênios e de divindades. É indubitavelmente o único sistema que dá conta do todo, o único no qual não há

¹⁰⁵ Engano de Voltaire: confundindo uma referência de Dom Calmet com uma citação, ele faz o Erudito inglês Norton Knatchbull, autor de comentários sobre o Novo Testamento, um nome comum para designar o diabo. (N. da ed. Francesa).

¹⁰⁶¹⁰⁶ Ver Mateus 4, 8 e Lucas 4,5. (N. da ed. Francesa).

contradição. Se vossa esposa vos trai, é Venus quem é culpada. Se fordes roubados, vos remeteis a Mercúrio. Se perderdes um braço ou uma perna em uma batalha, é Marte que assim ordenou. Isso sobre o mal. Mas, quanto ao bem, não somente Apolo, Céres, Pomona, Baco e Flora vos enche de presentes, mas na ocasião, o mesmo Marte pode vos livrar de vossos inimigos, a mesma Vênus pode vos fornecer esposas, o mesmo Mercúrio pode verter para vosso cofre todo o ouro de vosso vizinho, enquanto sua mão sustenta seu caduceu.

“É bem mais fácil a todos estes deuses se entenderem juntos para governar o universo, quanto não parece fácil ao maniqueu que Oromase o benfazejo, e Arimã o malfeitor, ambos inimigos mortais, se conciliem para fazer subsistir juntos a luz e as trevas. Muitos olhos veem melhor que um. Assim, todos os antigos poetas ajuntam sem cessar o conselho dos deuses. Como quereis que um só Deus fosse suficiente a todos os detalhes que se passam em Saturno, e a todos os eventos da estrela da cabra? O que! Em nosso pequeno globo tudo será regido pelos conselhos, exceto para o rei da Prússia e para o papa Ganganelli¹⁰⁷, e não haverá nenhum conselho no céu! Nada é mais sábio, sem dúvida, do que decidir tudo pela pluralidade de vozes. A divindade se conduz sempre pelas vias mais sábias. Eu comparo um deísta em relação a um pagão, com um soldado prussiano que vai no território de Veneza: ele fica encantado com a bondade do governo. ‘É preciso, diz ele, que o rei deste país trabalhe da noite até o amanhecer. Eu tenho pena dele. – Não há rei, lhe respondem; é um conselho que governa’.

“Eis, então, os verdadeiros princípios de nossa antiga religião.

“O grande ser chamado Jehovah ou Hiao pelos fenícios, o Jov das outras nações asiáticas, o Júpiter dos romanos, o Zeus dos gregos, é o soberano dos deuses e dos homens:

*Divum pater atque hominum rex.*¹⁰⁸

“O mestre de toda natureza, e do qual nada se aproxima nada dos seres extensos:

*Nec viget quicquam simile aut secundum.*¹⁰⁹

¹⁰⁷ Clemente XIV. (N. da ed. Francesa).

¹⁰⁸ Virgílio, *Eneida*, I, 65; II, 648; X, 2 e 743. (N. da ed. Francesa).

“O espírito vivificante que anima o universo:

*Jovis omnia plena.*¹¹⁰

“Todas as noções que podemos ter de Deus são reafirmadas neste belo verso do antigo Orpheu, citado em toda antiguidade, e repetida em todos os mistérios:

Εἰς ἑοτ’ , αὐτογενῆς , ἐνὸς ἔχγονα παν’τα τέτυχαι¹¹¹

Ele nasceu de si mesmo e tudo é nascido dele.

“Mas ele confia a todos os deuses subalternos os cuidados dos astros, dos elementos, dos mares, e das entranhas da terra. Sua esposa, que representa a extensão do espaço que ele preenche, é Juno. Sua filha, que é a sabedoria eterna, sua palavra, seu verbo, é Minerva. Sua outra filha, Vênus, é a amante da geração, Philometai¹¹². Ela é a mãe do amor, que inflama todos os seres sensíveis, que os une, que repara suas perdas contínuas, que reproduz, pelo único atrativo da volúpia, tudo o que a necessidade dedica à morte. Todos os deuses tem dado presentes aos mortais. Céres lhes deu o trigo, Baco o vinho, Pomona as frutas, Apolo e Mercúrio lhes ensinou as artes.

“O grande Zeus, o grande Demiurgo, formou os planetas e a terra. Ele fez nascer sobre nosso globo os homens e os animais. O primeiro homem, segundo a descrição de Bérose¹¹³, foi Alore, pai de Sarés, antepassado de Alaspere, o qual engendra Aménon, do qual nasceu Métalare, que foi pai de Daon, pai de Everodac, pai de Amphis, pai de Osiarte, pai do célebre Xixutros, ou Xixuter, ou Xixutrus, rei da Caldéia, sob o qual surgiu a inundação¹¹⁴ tão conhecida que os gregos chamaram

¹⁰⁹ Horácio, *Odes*, I, 12, 18. (N. da ed. Francesa).

¹¹⁰ Virgílio, *Bucólicas*, III, 60.

¹¹¹ Este verso provém da rima que Orfeu endereça a seu filho Museu. (N. da ed. Francesa).

¹¹² Philomedes (“que ama os órgãos genitais), epíteto dado à Vênus por Hesíodo (*Teogonia* v. 200). (N. da ed. Francesa).

¹¹³ Historiador e astrônomo caldeu. (sec. IV a.C). (N. da ed. Francesa).

¹¹⁴ Muitos sábios creram que este dilúvio Sixuter, Sixutrus ou Xixutre ou Xixoutrou, é provavelmente aquele que formou o mar Mediterrâneo. Outros pensaram que é aquele que lançou o ponto Euxino no mar Egeu. Beroso conta que Saturno apareceu à Sixuter e o advertiu que a terra iria inundar, e que ele deveria construir rapidamente, para salvar a si e aos seus, um grande barco de mil e duzentos pés de largura por seis mil e duzentos de comprimento.

Sixuter construiu seu navio. Quando as águas baixaram ele soltou pássaros que, não voltando, lhe fizeram saber que a terra estava habitável. Ele deixou seu navio sobre uma montanha na Armênia. É

de dilúvio de Ogygés¹¹⁵, inundação da qual não se tem a época certa, não mais que outra grande inundação que engoliu a ilha de Atlandida e uma parte da Grécia, cerca de seis mil anos atrás.

“Nós temos uma outra teogonia, segundo Sanchoniathon, mas não encontramos nela o dilúvio. Aquelas dos indianos, dos chineses, dos egípcios, são ainda mais diferentes.

“Todos os eventos da antiguidade são envolvidos em uma noite obscura, mas a existência e as benfeitorias de Júpiter são mais claras que a luz do sol. Os heróis que, a seu exemplo, fizeram o bem aos homens, foram chamados do santo nome de Dionysos, filho de Deus. Baco, Hércules, Perseu, R mulo, receberam este sobrenome sagrado. Foi até dito que a virtude divina era comunicada às suas mães. Os gregos e os romanos, embora um pouco debochados como são hoje todos os cristãos de boa companhia, embora um pouco bêbados como os c negos da Alemanha, embora um pouco sodomitas como o rei da França Henrique III e seu Nogaret, eram muito religiosos. Eles sacrificavam, eles ofereciam incensos, faziam procissões, eles jejuavam: *‘Stolatae ibant nudis pedibus, passis capillis..., manibus puris, et Jovem aquam exorabant; et statim urceatim pluebat.’*¹¹⁶

“Mas tudo se corrompe. A religião se altera. Este belo nome de filhos de Deus, ou seja, de justo e benfazejo, foi dado aos homens mais injustos e mais cruéis, pois eles eram poderosos. A antiga piedade, que era humana, foi expulsa pela superstição, que   sempre cruel. A virtude habitou sobre a terra enquanto os pais de família foram seus sacerdotes, e ofereceram a Júpiter e aos deuses imortais os primeiros frutos e flores. Mas tudo foi pervertido quando os sacerdotes espalharam o sangue, e quiseram repartir com os deuses. Eles repartiram, com efeito, tomando para eles as oferendas, e deixando aos deuses a fumaça. Sabemos como nossos inimigos conseguiram para nos esmagar, adotando nossos primeiros costumes, uns rejeitando nossos sacrifícios sanguinolentos, chamando os homens para a igualdade, da simplicidade, fazendo um partido entre os pobres, até que eles

dai que vem, segundo os doutos, a tradição de que nossa arca se deteve sobre o monte Arat. (nota de Voltaire.)

¹¹⁵ Ogygos ou Ogyg s, primeiro rei, lendário, da Be cia. (N. da ed. Francesa).

¹¹⁶ “Vestidos de stola, elas andaram com os p s nus...os cabelos desarrumados, as mãos puras, e imploraram a Júpiter por água; e imediatamente choveu” (Petr nio, *Satiricon*, 44,18). (N. da ed. Francesa).

fossem subjugados pelos ricos. Eles tomaram nosso lugar. Nós estamos aniquilados, eles triunfam; mas, corrompidos como nós, eles precisam de uma grande reforma, que eu lhes desejo de todo meu coração”.

22. Discurso de um judeu

“Deixemos esse idólatra que faz de Deus um stathouder,¹¹⁷ e que nos apresenta deuses subalternos como deputados das Províncias Unidas.

“Minha religião, estando acima da natureza, não pode ter nada semelhante às outras.

“A primeira diferença entra eles e nós, é que nossa fonte foi escondida durante muito tempo do resto da terra. Os dogmas de nossos pais foram sepultados, assim como nós, em um pequeno país de cerca de cinquenta milhas de comprimento por vinte de largura. É neste poço que habita a verdade, desconhecida por todo o globo, até que rebeldes, distintos de nosso meio, tiraram seu nome de verdade, sob os reinos de Tibério, de Calígula, de Claudio, de Néro, e pouco a pouco gabaram-se de estabelecer uma verdade inteiramente nova.

“Os caldeus tiveram por pai Alore, como sabeis. Os fenícios descendem de um outro homem que se nomeou Orígenes, segundo Sanchoniathon. Os gregos tiveram o seu Prometeu, os Atlantes tiveram seu Ouran, chamado em grego de Urano. Não falo aqui nem dos chineses, nem dos indianos, nem dos citas. Por nós, tivemos nosso Adão, de quem ninguém jamais ouviu falar, exceto nossa nação, e ainda muito tarde. Não foi o Hefesto dos gregos, chamado Vulcano pelos latinos, que inventou a arte de forjar os metais; foi Tubalcaim¹¹⁸. Todo o ocidente foi admirado por ensinar, sob Constantino, que não foi mais à Baco que as nações deviam o uso do vinho, mas a um Noé¹¹⁹, de quem ninguém jamais ouviu pronunciar o nome no Império Romano, não mais do que aqueles de seus ancestrais, desconhecidos da terra inteira. Sabemos esta anedota apenas por nossa bíblia traduzida em grego, que começa apenas nesta época a ser um pouco difundida. O

¹¹⁷ Chefe de governo holandês. (N. do Trad.)

¹¹⁸ Personagem bíblico, descendente de Cain e ancestral mítico dos ferreiros. (N. da ed. Francesa).

¹¹⁹ Outro descendente de Cain, o patriarca Noé é o inventor da vinificação. Ver Gêneses 9,20. (N. da ed. Francesa).

sol então não foi mais a fonte da luz, mas a luz foi criada antes do sol e separada das trevas como as águas foram separadas das águas¹²⁰. A mulher foi modelada a partir de uma costela que Deus mesmo arrancou de um homem adormecido¹²¹, sem despertá-lo, e sem que seus descendentes tivessem, jamais, uma costela a menos.

“O Tigre, o Arax, o Eufrates, e o Nilo¹²², têm, os quatro, a fonte no mesmo jardim. Nós jamais soubemos onde estava este jardim, mas é provado que ele existe, pois sua porta é guardada por um querubim¹²³.

“Os animais falam. A eloquência de uma serpente¹²⁴ põe a perder todo o gênero humano. Um profeta caldeu conversa com seu asno¹²⁵.

“Deus, o criador de todos os homens, não é mais o pai de todos os homens, mas apenas de nossa família. Esta família sempre errante abandonou o fértil país da Caldeia para ir errar algum tempo em Sodoma¹²⁶, e é desta viagem que ela adquire direitos incontestáveis sobre a vila de Jerusalém, que ainda não existiu.

“Nossa família se multiplica de tal forma que setenta¹²⁷ homens, depois de cento e quinze anos, produziram seiscentos e trinta mil¹²⁸ portando armas, o que, contando as mulheres, os velhos e as crianças, somam-se três milhões. Estes três milhões habitam um pequeno reduto do Egito que não pode alimentar vinte mil pessoas. Deus abate em seu favor, durante a noite¹²⁹, todos os primogênitos egípcios; e, após este massacre, ao invés de dar o Egito a seu povo, se coloca à frente dele para atravessar com ele a pé seco o meio do mar¹³⁰, e a fazer morrer toda a geração judaica em um deserto.

¹²⁰ Ver Gêneses 1, 47. (N. da ed. Francesa).

¹²¹ Ver Gêneses 2, 21-22. (N. da ed. Francesa).

¹²² Ver Gêneses 2, 11-14. (N. da ed. Francesa).

¹²³ Ver Gêneses 3,24. (N. da ed. Francesa).

¹²⁴ Ver Gêneses 3,1. (N. da ed. Francesa).

¹²⁵ Ver Números, 22, 28-30 (N. da ed. Francesa).

¹²⁶ Ver Gêneses 13, 12. (N. da ed. Francesa).

¹²⁷ Lê-se “sessenta e seis” em Gêneses 46,26, “setenta” em Gêneses 46,26 e Êxodo 1,5. (N. da ed. Francesa).

¹²⁸ Em Números 1,46 lê-se “seiscentos e três mil quinhentos e cinquenta”. (N. da ed. Francesa).

¹²⁹ Ver Êxodo 12, 29. (N. da ed. Francesa).

¹³⁰ Ver Êxodo 14, 21-29

“Fomos sete vezes escravos, malgrado os milagres espantosos que Deus fez a cada dia por nós, até fazer parar a lua em pleno meio dia, e mesmo o sol¹³¹. Dez das doze de nossas tribos pereceram para sempre. As duas outras foram dispersas e dividiram o dinheiro. No entanto, sempre tivemos profetas. Deus desce sempre em nosso povo, e não se mistura senão conosco. Ele aparece continuamente a estes profetas, seus únicos confidentes, seus únicos favoritos.

“Ele vai visitar Addo, ou Iddo, ou Jeddo, e lhe ordena viajar sem comer. O profeta crê que Deus lhe ordena comer para melhor caminhar; ele come e é comido por um leão (terceira de Reis, cap. 13).¹³²

“Deus manda Isaías andar nu e expressamente mostrar suas nádegas, *discoopertis natibus* (Isaías, cap. 20).¹³³

“Deus ordena a Jeremias colocar um peso sobre o pescoço e uma albarda sobre as costas (cap. 27, segundo o hebreu).¹³⁴

“Ele ordena a Ezequiel a se amarrar, e comer um pergaminho, a se deitar trezentos e noventa dias sobre o lado direito, e quarenta dias sobre o lado esquerdo, após comer merda em seu pão¹³⁵.

“Ele manda a Oséias tomar uma prostituta e lhe fazer três filhos; depois disso manda pagar uma mulher adúltera e lhe fazer filhos também¹³⁶, etc., etc., etc.

¹³¹ Josué 10, 12-13. Esta passagem foi usada pela Igreja para condenar o Heliocentrismo. (N. da ed. Francesa).

¹³² Ver 1 Reis 13, 16-24. Voltaire, que parece citar de memória, toma algumas liberdades com esta passagem. (N. da ed. Francesa).

¹³³ Ver Isaías 20, 4. Isaías, explica o comentário da Bíblia de Jerusalém, pregou assim “para mimar aos olhos do vulgo o próximo cativo dos soldados egípcios.” (N. da ed. Francesa).

¹³⁴ Ver Jeremias 27,2. (N. da ed. Francesa).

¹³⁵ É assim que o convulsionário Carré de Montgeron, conselheiro do parlamento de Paris, em seu *Compêndio dos milagres*, apresentado ao rei, certifica que uma menina cheia da graça eficaz não bebe, durante vinte e um dias, senão urina e não come nada além de fezes. O que lhe dão de leite ela devolve pela boca. É preciso supor que era seu amante que a nutria. Vemos por aí que as mesmas farsas são apresentadas pelos judeus e pelos galeses. Mas, juntemos a isso todas as outras nações; elas se assemelham ao desjejum do profeta Ezequiel e da pequena convulsionária. (Nota de Voltaire). Ver Ezequiel 3,25; 2, 9-3; 3; 4, 4-6 (Voltaire inverte os lados); 4, 15. Voltaire força um pouco o texto, pois Ezequiel apenas comeu seu alimento cozido sobre fezes humanas, que eram usadas como combustível no oriente. (N. da ed. Francesa).

¹³⁶ Ver Oséias 1,2; 3,1. (N. da ed. Francesa).

“Junte-se a todos estes prodígios uma série ininterrupta de massacres, e vereis que tudo é divino em nós, uma vez que tudo é segundo as leis chamadas honestas entre os homens.

“Mas infelizmente não fomos bem conhecidos por outras nações a não ser quando fomos quase aniquilados. Foram nossos inimigos cristãos que nos tornaram conhecidos ao se apossarem de nossos despojos. Eles construíram seu edifício com materiais de nossa Bíblia, muito mal traduzida em grego. Eles nos insultam, nos oprimem ainda hoje; mas paciência, teremos nossa vez, e sabe-se qual será nosso triunfo no fim do mundo, quando não houver mais ninguém sobre a terra.”

23. Discurso de um turco

Quando o judeu terminou, um turco, que fumava durante toda sessão, lavou a boca, recitou a fórmula *Allah Illah*, e, se endereçando a mim, me diz:

“Escutei todos estes sonhadores; percebi que você é um cão cristão, mas você me agrada, pois me parece indulgente, e assim é pela predestinação gratuita¹³⁷. Creio-te homem de bom senso, espero que você pareça ser da minha opinião.

“A maior parte dos teus cães cristãos disseram apenas bobagens sobre nosso Maomé. Um barão de Tott, homem de muito espírito e de muito boa companhia, que nos rendeu grandes serviços na última guerra¹³⁸, me fez ler, não por muito tempo, um livro de um de seus maiores sábios, chamado Grotius, intitulado: *Da verdade da religião cristã*. Este Grotius acusa nosso grande Maomé de ter feito crer que um pássaro lhe falou ao ouvido, que um camelo conversou com ele durante a noite, e que ele tinha posto metade da lua em sua manga¹³⁹. Se o mais sábio de seus cristócolos¹⁴⁰ disse tais asneiras, o que devo pensar dos outros?

¹³⁷ Trata-se da doutrina do fatalismo muçulmano, do *fatum mahometanum*. (N. da ed. Francesa).

¹³⁸ Fraçois, barão de Tott, nascido na França em 1733, morto na Hungria em 1793, após ter recebido da França muitas missões diplomáticas. Ele deixou suas *Memórias sobre os turcos e os tártaros* (1784). Em uma carta de 23 de abril de 1767 Voltaire o agradece por suas anedotas. (N. da ed. Francesa).

¹³⁹ Ver Hugo Grotius, *Tratado sobre a verdade da religião cristã* (1622), VI, 6. (N. da ed. Francesa).

¹⁴⁰ Cristócolos: adoradores de Cristo. (N. da ed. Francesa).

“Não, Maomé não fez nenhum destes milagres operados em uma vila, e dos quais não se fala senão cem anos após o evento suposto. Ele não fez estes milagres da *Lenda Dourada*¹⁴¹ escrita em Gênova que M. de Tott leu para mim. Ele não fez estes milagres como Saint-Médard¹⁴², do qual tanto se zomba na Europa, e do qual um embaixador da França tanto riu conosco. Os milagres de Maomé foram as vitórias, e Deus, submetendo a ele metade de nosso hemisfério, mostrou que ele era seu favorito. Ele não foi ignorado durante dois séculos inteiros. Desde de que perseguido, ele triunfou.

“Sua religião é sábia, severa, casta e humana. Sábia pois não cai na demência de dar associações a Deus, e porque ela não tem mistérios; severa pois ela defende os jogos de azar, o vinho e os licores fortes, e ordena a oração cinco vezes por dia; casta pois ela reduz a quatro o número de esposas que partilham o leito de todos os príncipes do Oriente; humana pois ela nos ordena a esmola mais rigorosamente que a viagem a Meca.

“Acrescentai a todas estas verdades a tolerância. Imagine que nós temos, só em nossa Istambul¹⁴³, mais de cem mil cristãos de todas as seitas, que ostentam em paz todas as cerimônias de seus diferentes cultos, e que vivem tão felizes sob a proteção de nossas leis, que eles jamais se dignarão a vir ante vós, enquanto vocês correm em multidões para nosso porto imperial.”

24. Discurso de um teísta

Então um teísta pediu permissão para falar e se expressou assim:

“Cada um tem sua opinião, boa ou má. Eu me aborreceria ao afligir um homem honesto. Peço perdão ao senhor ateu, mas me parece que sendo forçado a reconhecer um desígnio admirável na ordem deste universo, ele deve admitir uma inteligência que executou este desígnio. Tanto é assim, me parece, que quando o senhor ateu faz acender uma vela, ele convém que é para iluminar. Me parece que

¹⁴¹ Célebre compêndio da vida dos santos, composto na metade do século XIII pelo escrivão religioso italiano de expressão latina Jacques de Voragine (Jacopo da Varazze). (N. da ed. Francesa).

¹⁴² Alusão aos pretensos milagres operados na tumba do diácono jansenista Pâris após sua morte em 1727. (N. da ed. Francesa).

¹⁴³ Constantinopla. (N. da ed. Francesa).

ele deve convir também que o sol é feito para iluminar nossa porção do universo. Não é preciso disputar sobre coisas tão verossímeis.

“O senhor deve se render de bom grado, ainda mais sendo um homem honesto, não há nada a temer de um mestre que não tem nenhum interesse em lhe fazer mal. Pode-se reconhecer um Deus com toda segurança: ele não pagará um imposto a mais e nem deixará de comer bem.

“Quanto a vós, senhor pagão, reconheço que o senhor veio um pouco tarde para restabelecer o politeísmo. Seria necessário que Magêncio triunfasse sobre Constantino¹⁴⁴, ou que Juliano tivesse vivido trinta anos mais¹⁴⁵.

“Confesso que não vejo nenhuma impossibilidade na existência de vários seres prodigiosamente superiores a nós, os quais teriam, cada um, a intendência de um globo celeste. Eu teria de bom grado algum prazer em preferir as Naiades, as Dríades, os Silvanos, as Graças, os Amores a São Fiacre¹⁴⁶, a São Pancrácio, a São Crispim e São Crispiano¹⁴⁷, a São Vito, à Santa Conegundes, à Santa Marjolaine¹⁴⁸; mas enfim, não é preciso multiplicar os entes sem necessidade e, uma vez que uma única inteligência basta para o arranjo deste mundo, eu me atenho a ela, até que outros poderes me ensinem que eles partilham o império.

“Quanto a vós, senhor maniqueu, pareceis um duelista que ama o combate. Sou pacífico, não gosto de me encontrar entre dois concorrentes que estão eternamente na luta. Basta-me seu Oromase, retome seu Arimã.

“Eu permaneço sempre um pouco embaraçado sobre a origem do mal, mas suporei que o bom Oromase, que a tudo fez, não pode fazer melhor. É impossível

¹⁴⁴ Alusão à batalha da ponte Milvius (312), onde Constantino recebe uma vitória decisiva sobre seu rival Maxêncio. Adepto de uma religião solar monoteísta, Constantino tinha uma certa simpatia pelo cristianismo. Em 313 ele proclama a liberdade de culto (edito de Milão), mas converte-se apenas no final de sua vida. É o primeiro imperador que tornou possível o triunfo do cristianismo pelos favores diversos que ele concedeu aos cristãos e pelos entraves contra o paganismo e o judaísmo. (N. da ed. Francesa).

¹⁴⁵ Trata-se de Juliano, o apóstata, imperador romano de 361 a 363, que abdicou do cristianismo a favor do renascimento do paganismo. (N. da ed. Francesa).

¹⁴⁶ Patrono dos jardineiros. (N. da ed. Francesa).

¹⁴⁷ Patronos dos sapateiros. (N. da ed. Francesa).

¹⁴⁸ Pilhérias de Voltaire. São Vito e Santa Conegundes figuram aqui devido à sua sílaba “suja”. São Vito (ou São Guy) foi jogado em um caldeirão contendo chumbo fervente, de onde saiu ileso. Quanto à Santa Marjolaine, ela provém da imaginação de Voltaire, talvez porque marjolaine (**marjolaine = manjerona em português**), criada por Vênus segundo a mitologia é o símbolo distintivo do deus Himeneu. (Ver Catullo, *Poesias*, 61 5-6). (N. da ed. Francesa – grifo nosso).

que eu o ofenda quando lhe digo: ‘Vós fizestes tudo o que um ser poderoso, sábio e bom poderia ter feito. Não é vossa culpa se vossas obras não puderam ser tão boas, tão perfeitas quanto vós mesmos. Uma diferença essencial entre vós e vossas criaturas é a imperfeição. Não poderias fazer deuses; era necessário que os homens, portadores da razão, o fossem também da tolice, como foi preciso o atrito em todas as máquinas. Cada homem tem essencialmente sua dose de imperfeição e de demência, por isso mesmo que vós sois perfeito e sábio. Não se deve ser sempre feliz, por isso mesmo que vós sois sempre feliz. Me parece que uma mistura de músculos, de nervos e de veias não pode durar oitenta ou cem anos no máximo, e que vós deveis durar sempre. Me parece impossível que um animal, composto necessariamente de desejos e vontades, não tivesse frequentemente a vontade de fazer o bem ao invés do mal ao seu próximo. E não há um entre vós que não tenha jamais feito o mal. Enfim, há necessariamente uma grande distância entre vós e vossas obras, que se o bem está em vós, o mal deve estar nelas.

“ ‘De minha parte, tão imperfeito quanto sou, vos agradeço ainda de me ter dado o ser por este pouco tempo e, sobretudo, de me ter feito professor de teologia.’

“Isso não é de todo um mau elogio. Deus não poderia ficar zangado comigo, quando não quero desagradá-lo. Enfim, penso que não fazendo mal aos meus irmãos, e respeitando meu mestre, não teria nada a crer em Arimã, nem em Satã, nem em Knat-bull, nem em Cérbero e nas Fúrias, nem em São Fiacro e São Crispim, nem mesmo neste M. Cogé, regente de segunda, que tomou *magis* por *minus*, e que eu terminaria meus dias em paz *in ista quae vocatur hodie philosophia*¹⁴⁹.

“Venho a vós, monsieur Acosta¹⁵⁰, monsieur Abrabanel, monsieur Benjamim¹⁵¹; vós me pareceis os mais tolos do bando. Os Cafres, os Hotentotes, os

¹⁴⁹ Abade Cogér: Voltaire escreve sempre “Cogé” (ou *coge pecus* “juntar o rebanho”), em lembrança da *Bucólica* III, 19 de Virgílio. Em 1767 este professor de retórica do colégio Mazarino atacou Voltaire no *Exame do belisário de M. de Marmontel*. Tornado reitor da Universidade de Paris, incitou a faculdade de teologia a propor para o concurso de eloquência de 1773 um tema convidando os candidatos a ofender, em latim, os *philosophes*. Mas o título - *Non magis Deo quam regibus infensa est ista quae vocatur hodie philosophia* (“A filosofia não é mais inimiga de Deus do que dos reis”) significava o contrário do que ele queria dizer. Voltaire passou uma noite em claro, de 31 de dezembro a 1º de janeiro, escrevendo, mas em francês, um texto, o *Discurso de M. Belleguier*. (N. da ed. Francesa).

¹⁵⁰ Trata-se do banqueiro inglês Anthony Mendes da Costa que, tendo ido à bancarrota, fez Voltaire perder todo o dinheiro (oito ou nove mil francos) que ele contava retomar quando de sua chegada à Inglaterra. (N. da ed. Francesa).

¹⁵¹ Abrabanel e Benjamin de Tudéle eram rabinos judeus. (N. da ed. Francesa).

negros da Guiné, são seres muito mais razoáveis e mais honestos que os judeus vossos ancestrais. Vós superastes todas as nações em fábulas impertinentes, más condutas, barbárie; vós pagais esta pena, tal é vosso destino. O Império Romano caiu, os persas, vossos antigos mestres, se dispersaram, os Banians também. Os armênios vão vender trapos, e são intermediários em toda a Ásia. Não há mais traços dos antigos egípcios. Por que seriam vós uma potência?

“Sobre vós, monsieur Turco, eu vos aconselho a fazer a paz o mais depressa possível com a imperatriz da Rússia, caso queira conservar o que vós usurpastes na Europa. Quero crer que as vitórias de Maomé, filho de Abdala, são milagres, mas Catarina II faz milagres também. Tenha cuidado para que ela um dia não vos reenvie aos desertos dos quais viestes. Continuai a ser tolerantes, é a verdadeira forma de agradar o Ser dos seres, que é igualmente o pai dos turcos e dos russos, dos chineses e dos japoneses, dos negros, dos pardos e dos amarelos, e da natureza inteira.”

25. Discurso de um cidadão

Quando o teísta falou, se levantou um homem que disse:

“Eu sou cidadão, e, por consequência, amigo de todos estes senhores. Não disputarei com nenhum deles. Desejarei somente que eles estejam todos unidos no desejo de se ajudar mutuamente, de se amar e de se fazer felizes uns ao outros, tanto quanto os homens de opiniões diversas possam se amar, e tanto quanto eles possam contribuir com seu bem estar. Isso é tão difícil quanto necessário.

“Para este efeito, eu os aconselho, de início, a jogar no fogo todos os livros controversos que eles possam encontrar, sobretudo aqueles do jesuíta Garasse, do jesuíta Guignard, do jesuíta Malagrida, do jesuíta Patouillet, do jesuíta Nonnotte e do jesuíta Paulian, o mais impertinente de todos¹⁵², como também a *Gazeta Eclesiástica* e todos outros libelos que não são senão o alimento da guerra civil dos tolos.

¹⁵² Ele viria a publicar contra Voltaire um *Dicionário filosófico teológico de bolso* (1770). (N. da ed. Francesa).

“A seguir cada um de nossos irmãos, seja teísta, turco, pagão, cristão grego ou cristão latino, ou anglicano, ou escandinavo, seja judeu, ateu, leia atentamente algumas páginas dos *Ofícios* de Cícero, ou de Montaigne, e algumas fábulas de La Fontaine.

“Esta leitura dispõe insensivelmente os homens à concórdia da qual todos os teólogos têm tido horror. Os espíritos estando assim todos preparados todas as vezes que um cristão e um muçulmano encontrassem um ateu eles lhe diriam: ‘Nosso caro irmão, que o céu vos ilumine!’ e o ateu lhes responderia: ‘Assim que eu me converter os agradecerei.’

“O teísta dará dois beijos na mulher maniqueia, em honra aos dois princípios. A grega e a romana darão três a cada um dos sectários, sejam quakers, sejam jansenistas. Elas não serão obrigadas senão a beijar uma única vez os socinianos, considerando que eles crêem apenas uma pessoa em Deus, mas esses beijos valem três, quando dados de boa fé.

“Sabemos que um ateu pode viver muito cordialmente com um judeu, sobretudo se este não lhe emprestar dinheiro a oito por cento, mas não esperamos ver uma amizade bem viva entre um calvinista e um luterano. Tudo o que exigimos do calvinista é que ele cumprimente o luterano com alguma afeição, e que ele não imite mais os quakers, que não fazem reverência a ninguém, de quem os calvinistas não tem a candura.

“Nós exortamos os primitivos¹⁵³ nomeados quakers a casar seus filhos com as filhas dos teístas nomeados socinianos, considerando que as meninas, sendo todas filhas de sacerdotes, são muito pobres. Não será apenas uma boa ação perante Deus e perante os homens, mas estes casamentos produzirão uma nova raça que, representando os primeiros tempos da igreja cristã, será muito útil ao gênero humano.

“Estando estas preliminares acordadas, se permanece alguma querela entre dois sectários, eles não tomarão, jamais, um teólogo como árbitro, pois ele comerá as ostras e lhes deixará as cascas.

¹⁵³ Ou seja, os adeptos do cristianismo das origens.

“Para manter a paz estabelecida, não colocaremos nada a venda, seja de grego para turco, de turco para judeu, ou de romano a romano, que sirva à nutrição, à vestimenta, à moradia ou ao prazer do homem. Não se venderá nem circuncisão, nem batismo, nem sepultura, nem a permissão de correr na kaaba em torno da pedra negra¹⁵⁴, nem a aprovação de endurecer os joelhos diante da Notre-Dame de Lorette, que é mais negra ainda.

“Em todas as disputas que sobrevirão, será expressamente proibido de se tratarem por cão, qualquer que seja a cólera; a menos que não se trate de homens os cães, quando eles nos levam nosso almoço e nos mordem, etc., etc., etc.”

¹⁵⁴ Confusão de Voltaire. É em Meca que os peregrinos correm ao redor da Kaaba, edifício cúbico coberto por uma imensa capa de brocado negro, que contém a pedra negra, dada à Abraão por Gabriel. (N. da ed. Francesa).

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAM, M. Sur La Terre Comme au Ciel: L'Homme et Dieu Selon Malebranche. **Les Études philosophiques** No. 4, p. 473-488, 1996. Disponível em www.jstore.org . Acesso em 25/03/2013

ARISTÓTELES **De Anima**. São Paulo: Ed. 34, 2006

BAYLE, P. **Dictionnaire Historique et Critique**. Tomo XII Paris: Librarie Desoer, 1820.

BRANDÃO, R. **A Ordem do Mundo e o Homem: Estudos Sobre Metafísica e Moral em Voltaire**. 254f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008

BRASSAT, P. **Géniein Inventaire Voltaire**. Paris: Gallimard, 1995.

CASSINI, P. **Newton e a Consciência Européia**. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 1995.

CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. 2ª ed. Campinas: Unicamp, 1994.

CONNELL, D. La passivité de l'entendement selon Malebranche. **Revue Philosophique de Louvain**, vol. 35 n.40 p.542-565, 1995. Disponível em www.persee.fr. Acesso em 01/04/2013

COTTINGHAM, J. **Descartes: Filosofia Cartesiana de la Mente**. Santa fé de Bogotá: Editorial Norma, 1998.

CONDILLAC, E. B. **Tratado dos Sistemas**. 2ªed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1980.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1983. a

DESCARTES, R. **As Paixões da Alma**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1983. b

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1983. c

DESCARTES, R. **Objecções e Respostas**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1983. d

DIDEROT, D. **Diálogo entre D’Alambert e Diderot**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. a

DIDEROT, D. e D’ALAMBERT, J. R. **Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et de Métiers**, 1ªed. Paris: The ARTFL Project. Department of Romance Languages and Literatures - University of Chicago, 1765. Disponível em encyclopedia.uchicago.edu .

DIDEROT, D. **O Sonho de D’Alambert**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. b

DOMENECH, J. **L’ethique des Lumieres**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

GASSENDI, P. **Recherches Métaphysiques, ou Doutes et Instances Contre la Métaphysique de R. Descartes et ses réponses**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1962

HAAG, E. M. **Voltaire: Du Cartésianisme aux Lumières**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002

LEPAPE, P. **Voltaire e Nascimento dos Intelectuais no Século das Luzes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995

LOCKE, J. **Ensaio Acerca do Entendimento humano**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973.

MALEBRANCHE N. **De la Recherche de la Verité**. Paris: Gallimard, 1979.

MALEBRANCHE, N. **Entretiens sur la Métaphysique, sur la Religion et sur la Mort**. Paris: Gallimard, 1992.

MORI, G. **Bayle Philosophe**. Paris: Honoré Champion, 1999

MOTA, V. O. **Voltaire e a Crítica à Metafísica: Um Ensaio Introdutório**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2010

NASCIMENTO, M. G. S. **Voltaire – A Razão Militante**. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

NASCIMENTO, M. G. S. **Voltaire e o materialismo do século XVIII**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1983.

POMEAU, R. **La Religion de Voltaire**. Paris: Librairie Nizet, 1974

ROCHA, E. M. *Animais, Homens e Sensações, segundo Descartes*, in **Kriterion: Revista de Filosofia**. Vol. 45, N.110. Belo Horizonte: UFMG, 2004

TORERO-IBAD, A. La question de l'âme des bêtes chez Descartes et Gassendi, in **Débats Politiques et Philosophiques au XVIIe Siècle**. Québec: Presses de L'université Laval (PUL), 2009

VOLTAIRE. *Cândido ou O Otimismo* in **Contos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. a

VOLTAIRE. **Cartas Inglesas**. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. a

VOLTAIRE. **Correspondance**. Paris: Pléiade Gallimard, 1978

VOLTAIRE. **Deus e os Homens**. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

VOLTAIRE. *Dieu. Réponse au Système de la Nature* in **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006. a

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. b

VOLTAIRE. **Elementos da Filosofia de Newton**. 1ªed. São Paulo: Editora Unicamp, 1996.

VOLTAIRE. *Il Faut Prendre un Parti, ou Le Pricipe d'Action* in **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006. b

VOLTAIRE. *Lettres de Memmius à Cicéron* in **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006. c

VOLTAIRE. *Micrômegas, História Filosófica* In **Contos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. b

VOLTAIRE. **O Filósofo Ignorante**. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973.c

VOLTAIRE. *Dictionaire Philosophique* in **Oeuvres**. Tome XXVI. Paris: Lefèvre Libraire, 1829. (versão eletrônica disponível em http://books.google.com.br/books?id=x_8WtsdwjCEC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)

VOLTAIRE. **O Túmulos do Fanatismo**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. d

VOLTAIRE. **Questões Sobre os Milagres**. 1ª ed. São Paulo: MARTins Fontes, 2003

VOLTAIRE. **Tratado de Metafísica**. 1ªed. São Paulo: Abril Cultural, Col. Os Pensadores, 1973. d

VOLTAIRE. **Tratado Sobre a Tolerância**. Santa Maria: L&PM, 2010.

VOLTAIRE. *Tout en Dieu. Commentaire ser Malebranche* in **Derniers Écrits sur Dieu**. Paris: GF Flammarion, 2006. e

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba,

Prof. Dr.Rodrigo Brandão

Assinatura: _____